SZEGED

Convietuirea

EGYÜTTÉLÉS

Revista românilor din Seghedin

- MINORITATES
- ISTORIE
- ARTA CUVÂNTULUI
- TRADIȚII
- IN MEMORIAM
- SEMN DE CARTE

Anul 9 * nr. 1– 4. * 2005

Revista trimestrială **Conviețuirea** – Együttélés
este editată de:
Catedra de limbă şi literatură română
a Universității din Seghedin
Autoconducerea Minorității Române din Seghedin
Asociația Culturală a Românilor din Seghedin
Parohia Ortodoxă din Seghedin

Apariția revistei este susținută financiar de:
Autoconducerea Minorității Române din Seghedin
*

Colegiul de redacțional
TIBERIU BOCA, NICOLAE BOCŞAN, BARNA BODÓ,
MIHAELA BUCIN redactor, AUREL CHIRIAC, PETRU CÎMPIAN,
MIHAI COZMA, ŞTEFAN CRÂSTA, OTILIA HEDEŞAN, ANA HOŢOPAN,
EVA IOVA, MISKOLCZY AMBRUS, VALERIU LEU
Coperta: ŞTEFAN OROIAN

Editor responsabil şi coordonator: Gheorghe Petruşan

Adresa redacției
Szegedi Tudományegyetem
Juhász Gyula Tanárképző Főiskolai Kar
Román Nyelv és Irodalom Tanszék
6725 SZEGED, Hattyas sor 10
Telefon/Fax: 62/546-093
E-mail: petrusan@jgytf.u-szeged.hu
ISSN 1417-0078
*

Scrierile reflectă părerea personală a autorilor, păstrând ortografia originală a manuscriselor.
Kérjük szerzőinket, hogy floppyn, CD-n vagy csatolt file-ban küldjék el kéziratakat!
Autorii sunt rugați să trimită materialele publicabile pe dischetă, CD-ROM ori ataşate la e-mail.

Conviețuirea

Együttélés

Anul 9 * nr. 1–4 * 2005

SUMAR — TARTALOM

MINORITATES

Barna Bodó, Limbile locale şi comunicarea, coabitarea unor comunităţi etnice locale 3
Todor Erika, George Irimiaş, Consideraţii teoretice şi metodologice asupra bilingvismului asimetric 20
Miskolczy Ambrus, A nemzeti kérdés zátonyain 1848–1849-ben 31
Gheorghe Petruşan, Politica faţă de minorităţi a guvernului revoluţionar ungar de la 1848 43
Elisabeta Danciu, Două lumi 48
T. Molnár Gizella, Történelem és identitásvesztés 53

ISTORIE

Tóth István, A magyarországi szlovákok az 1848-49-es forradalom és Szabadságharcban 61
Valeriu Leu, Istorie, imagini, simboluri. Jurnalul minorităţilor lugojeni despre revoluţia paşoptistă 64
Glück Jenő, Zsidó helytállás Szeged szomszédságában 1848-1849-ben 70
Valeriu Leu, Eftimie Murgu politikai elképzeléseiről 89
Marjanucz László, Eftimie Murgu în revoluţia şi luptele pentru independenţă din 1848/49 96
Weber Péter, Spaţiul românesc în concepţiile geo-politice germane: De la Mitteleuropa la Zwischeneuropa (1920-1933) 106
Kese Katalin, Veress Endre 115
Miskolczy Ambrus, Mire jó a mítosz? 119

ARTA CUVÂNTULUI

Rudolf Windisch, Istoria limbii române vorbite 147
Camelia Petrescu, Marion Cohen-Vida, Limba română a traducerilor 160
Ina Bercea, S-a zis cu tirania textului încremenit în pagină, trăiască cititorul eliberat! 164
Nagy Levente, Megkésett recenzió két román irodalomtörténetről? 167
Ştefana Duncea, **Vasile Voia**, Hugo von Meltzl, iniţiator al comparatisticii clujene. 174
Eugen Glück, Un document inedit privind biografia lui Liviu Rebreanu 187

TRADIŢII

Corina Iosif, Duli Ranki, Dune Ranki, Duine Ranki, sau despre memoria unei comunităţi ... 189
Otilia Hedeşan, Povestirile vin acasă 219

IN MEMORIAM

Petrusán György, Katonás jólelkűség 237
Szász Zoltán, Barátság és konfliktus 239
Kese Katalin, Nagy Béla emlékezete 241
Kese Katalin, Pállfy Endre, a román kultúra közvetítője 241
Cornel Munteanu, ANIVERSARE. 100 de ani de la debutul editorial al lui Octavian Goga la Budapesta 266

SEMN DE CARTE

Tudor Sălăgean, Kristó Gyula, Ardealul timpuriu (895-1324), 398 p., Szeged, 2004. 254
Elena Muntean, Cărţi ale românilor din Ungaria Sărbătorile calendaristice ale românilor din Ungaria Jula, 2003; autor, Emilia Martin 259
Cornel Munteanu, Autori români din Ungaria. Profil - Gheorghe SANTĂU 263

Limbile locale şi comunicarea, coabitarea unor comunităţi etnice locale

Barna Bodó

Ne îndreptăm spre viitor mergând înapoi.
Pual Valéry

1. Dialogul. Importanţă. Cadru de abordare

Libertatea este valoarea centrală a modernităţii. În opinia lui Agnes Heller, această valoare universală înseamnă că libertatea a devenit, la modul general, un element constitutiv şi o condiţie a bunăstării.[1] Din punct de vedere existenţial, omul modern dispune de o autonomie morală, ceea ce ne conduce la obligativitatea respectării acestei autonomii în cazul tuturor semenilor. Totodată, dincolo de dimensiune morală, libertatea ca atare se referă la individ, la economic şi la politic deopotrivă. Răspunsul la întrebarea "Ce înseamnă un comportament corect?" nu poate eluda, deci, aspectul respectării autonomiei şi a libertăţilor celor din jur, dacă avem în vedere şi acceptăm afirmaţia lui Emmanuel Lévinas: etica are ca element central relaţia noastră cu celălalt.

În modernitate morala absolută înseamnă dorinţa de a fi corect. Omul corect poartă grija semenului său. Întrebarea "De ce să am grija celui de lângă mine?" generează altele şi altele, întrebări ce ne conduc, într-un final, la problema limitelor abordărilor de tip moral. Problema lipsei unui răspuns mulţumitor rezidă în caracterul moralei: la baza ei găsim un gest care nu poate fi pus sub semnul întrebării. Morala îşi are originea în viaţa cotidiană. "Discursul credibil este circular. La început acceptăm, printr-un gest, obligativitatea de a fi morali, respectiv de a fi cinstiţi şi buni. Întrebarea privind judecăţile de valoare legate de un astfel de comportament sunt posterioare gestului primar."[2] Etica nu se poate raţionaliza. Trebuie să fim conştienţi că primul gest, în modernitate, este interpretat ca o decizie, cel care doreşte să fie bun o face în baza unei alegeri existenţiale (Kierkegaard).

Grija pentru semenul tău este, astfel, un principiu general, indiferent dacă este interpretată ca iubire, când cineva îşi iubeşte semenii, sau răbdare şi binefacere, când ne asumăm o anume responsabilitate privind soarta celui de lângă noi. Greşesc cei care consideră că acest principiu în modernitate şi-a pierdut valabilitatea. Schimbările survenite se referă la interpretări, devenind de prim ordin cele legate de autonomia individului. Formularea dată de Dostoievski acestui principiu – fiecare om este responsabil pentru fiecare dintre noi – este una pozitivă, ce într-o variantă negativă se referă la interdicţia de a face intenţionat rău cuiva.

Interdicţia de a face rău cuiva se referă la aspecte somatice, psihice deopotrivă: nu manipula, nu te crede superior cuiva şi, nici tutorele lui, doar pentru faptul că are apartenenţă socială-etnică diferită de a ta. Această interdicţie are ca element definitoriu reciprocitatea. Nu-ţi fac rău, şi nu concep să-mi faci rău. Se vorbeşte foarte mult de toleranţă în sens pozitiv, fără a conştientiza faptul că toleranţa înseamnă relaţionarea permisivă a diferenţelor, deci introduce, din capul locului, o poziţie de superioritate pentru cel care se declară tolerant faţă de cineva. Libertatea ca şi condiţie a bunăstării presupune reinterpretarea acestei judecăţi. Autonomia individului presupune reciprocitatea oricărei relaţionări.

Toleranța nu este reciprocă, actorii acestui raport nefiind interschimbabili, toleranța fiind o ofertă a majorității, a celor care dețin puterea față de cei puțini sau fără putere. "Toleratul" refuzând oferta relației asimetrice, din moment ce tolerantul se consideră deținătorul tuturor responsabilităților, invocă principiul general al reciprocității. Acest principiu moral nu permite asimetria în privința interpretării diferențelor. Îți poți asuma responsabilități privind soarta semenului tău, dar nu te erija în tutorele lui. Aceste considerații devin importante dacă ținem cont de observația lui Max Weber: etica este dependentă de cultură.

În teoria privind diferențierea culturală, Weber arată că diferite comunități pot opta pentru judecăți de valoare diferite, ajungându-se ca, în final, să-și aleagă Zei diferiți. Fiecare individ interiorizează o morală, caracteristică comunității respective, morală ce nu poate fi transpusă pur și simplu într-o altă colectivitate. În opinia lui Habermes, Weber plasează morala în contextul sferei culturale. Fiecare sferă are etica sa, morala nu va avea, astfel, o poziție centrală precum nici cultura nu dispune de așa ceva. Existența unei astfel de poziții preferențiale este o viziune metafizică. Deci, nu poate fi stabilit în prealabil un anume scop moral ce ar trebui atins.

Dacă se acceptă inexistența unui scop în prealabil stabilit, se pune problema corectitudinii normelor. Cu alte cuvinte normele sunt intersubiective, caracter ce schimbă practica socială. Până nu demult normele erau acceptate pe baza unui criteriu utilitarist: să asigure beneficiu maxim. Azi devin prioritare elementele formale, discursul social privind diferențele existente va genera conținutul, participanții la procesul social în cauză vor decide, în funcție de consensul obținut, ce se va considera normă și ce nu. Situația nu este de loc simplă, deoarece dincolo de etica discursului (importanța majoră a unor elemente de procedură, de corectitudine, de adecvare) apare problema presupozițiilor: care vor fi elementele intuitive considerate de bază, care este aceea cunoaștere ce precede știința. Totodată, trebuie să se țină cont de faptul că în secolul al XIX-lea un astfel de centru etic exista, era recunoscut ca atare în contextul celorlalte sfere. Modernitatea vine cu schimbarea și aduce într-o poziție centrală dorința de fi corecți, respectiv asumarea responsabilității ce decurge din această dorință.

Iată un argument în favoarea acelora pentru care modernitatea, încă, nu și-a demonstrat capacitatea de a domina procese "longue dureé", nu se poate ști, cel puțin în situația actuală, dacă se va ajunge vreodată într-o stare de ordine naturală. Chiar dacă această situație este lesne de înțeles deoarece s-a renunțat la ideea existenței unor principii și/sau valori centrale, totuși, modernitatea creează un anume disconfort legat de acest proces continuu de evaluare și de căutare a unui consens. Modernitatea va deveni naturală, asemenea sistemului pe care l-a dislocuit, numai dacă devine un artificiu natural (*natural artifice* – termenul lui A. Heller), când va oferi imaginea unei ordini naturale, în sens aristotelic. Soarta modernității depinde de capacitatea ei de a configura mecanismele reproducției cultural-etice.

În modernitate timpul nu mai joacă rolul de legitimator suprem, omul devine, concomitent, subiectul și obiectul aceluiași proces. Societatea va accepta doar valorile cernute de discursul social permanent, orice consens presupune dezbateri și înțelegeri. Se poate vorbi, în anume sens, chiar de valori negociate. Din acest motiv se admite existența unui nou contract social, caracterizat prin reciprocitate simetrică. Protecția socialmente necesară se va realiza astfel nu printr-o clasică piramidă socială, ci prin democrație. Există păreri că o astfel de reciprocitate este mai degrabă o uniune a celor care caută soluția, începând cu procedurile de realizare a consensului.

Sentimentul de bază al omului modern este nesiguranța, când factori necontrolabili devin definitorii. Soarta individului nu mai este condiționată definitoriu de existent, nu se manifestă coerciția condițiilor date, nu există drumuri prestabilite prin context. Individul însuşi va putea decide în privința drumului ce-l va parcurge. În locul dominanței unor exemple de urmat se va instala dialogul privind adevăratele valori contemporane.

Dialogul devine instrumentul vital în configurarea a tot ceea ce este important în societate: atât normele caracteristice unui spațiu-timp cât şi modalitatea articulării acestora. Dialogul este acel lingua franca, acel limbaj comun prin care pot fi gestionate situațiile de criză dintre comunități şi culturi diferite. Nevoia, dorința dialogului va face această lume funcțională.

2. Coabitarea şi comunicarea. Context politic şi cultural

Varietatea, existența şi esența specificităților sunt probleme ce revin în orice epocă. Azi alteritatea este tot mai greu de definit, devine mai voalată, străinul prezent nu mai poate fi considerat o anomalie de exclus. Noua problemă a antropologilor este atenuarea diferențelor specifice, din moment ce lumile şi mentalitățile străine nu mai sunt undeva departe ci în imediata noastră vecinătate.

Filozofi ca Richard Rorty opinează că liberalismul postmodern se mulțumeşte cu loialitatea față de propriile valori, societățile se angajează doar în relație cu acestea, deoarece convingerile devin fundamentate în măsura existenței unui sprijin de grup pentru acestea. Alți gânditori, şi să-l evocăm pe Clifford Geertz, atrag atenția că ar putea fi fatală pentru omenire o indiferență față valori diferite de ale noastre. Importanța diversității rezidă în faptul că ne oferă, în loc de variațiuni pe aceeaşi temă, alternative din afara cercului nostru de valori. Marele păcat al etnocentrismului constituie indiferența față de diversitatea culturală. Această abordare se face responsabilă de o greşeală de interpretare: ne sugerează că suntem singurii răspunzători de modul cum ne trăim viața, făcându-se abstracție de faptul că cu toții ne naştem într-o tradiție, pe care ori o acceptăm, ori o refuzăm – o relaționăm. Chiar dacă etnocentrismul ne indică linii de separație clare, simțim, pe propria noastră piele, că spațiul nu poate fi împărțit pur şi simplu între "noi" şi "ei".

Cu trimitere la o sferă publică funcțională şi la necesitatea existenței unui consens asupra valorilor primare, multiculturalismul ca ofertă de politici identitare promovează discursuri de autointerpretare, care vizează, ce-i drept, integrarea politică şi nu asimilarea etnică sau culturală. Multiculturalismul este, înainte de toate, o ideologie. Apare, câteodată, ideea unui multiculturalism social, demonstrându-se astfel teza interpretărilor multiple ale multiculturalismului în funcție de discursul promovat în privința diferențelor sociale.

Multiculturalitatea unei națiuni este expresia existenței, în cadrul considerat național, a unor grupuri cu o memorie colectivă diferită de cea națională, fiind lipsită de importanță, în acest moment, proveniența (băştinaşi sau imigranți) acestor grupuri. Acceptul acestor deosebiri înseamnă, în spiritul celor expuse, într-un viitor şi ca o potențialitate, chiar şi constituirea, pe aceste considerente, ale unor viitoare națiuni. Procesul de constituire a națiunilor nu se poate limita la trecut, cel care adoptă o astfel de poziție, intervine în procese considerate naturale. În timp ce o anumită cultură putea să-şi făurească, în condiții naturale şi istoriceşte definite, un cadru național ce-i asigură existența, pentru o altă cultură acest proces este pendinte de anumiți factori politici din afara culturii.

Ne aflăm, deci, în faţa unor dileme profunde, dileme ce motivează studiul proceselor legate de construirea identităţii şi, totodată, presupun existenţa unui echilibru dinamic în privinţa dihotomiei identitate/alteritate. Numai că experienţa noastră cotidiană aduce semne şi semnale despre inexistenţa acestui echilibru, şi putem afirma, aidoma lui Nietzsche, că totalitatea (= echilibrul) lumii trebuie realizat(ă) zi cu zi. În funcţie de evenimente trebuie să venim cu completări sau, dimpotrivă, să reducem ceva – nimic mai greu. Identitatea este, înainte de toate, înglobare. Cum se realizează aceasta, cum relaţionează identitatea tradiţia comunitară, are sau nu intenţionalitate – sunt probleme ce se pun pe parcurs. În anumite locuri şi epoci, istoria mai degrabă este construită decât cercetată şi descoperită. Istoria oferă acea tradiţie care ar (putea) sta la baza construirii identităţii personale. Să nu uităm: religia ne-o putem schimba, bunicul rămâne acelaşi. Vraja identităţii constă în faptul că o primim, ne-o însuşim. Includerea a ceva ne provoacă bucurii deoarece astfel devenim parte la un proces, ne constituim o verigă a unui lanţ fără de capăt.

Un subiect predilect al cercetărilor din acest domeniu este cel al minorităţilor. Problema naţională este încărcată de grave dileme şi paradoxuri nu doar după 1989 şi nu numai în spaţiul european de "dincoace de zidul Berlinului", căci Gellner, Hobsbawn, Anderson, Smith şi-au publicat analizele fundamentale şi deschizătoare de noi orizonturi încă de la începutul anilor '80. Cel de-al treilea val al democratizării a amplificat contradicţiile existente şi anterior, în primul rând datorită faptului că pe plan internaţional dezagregarea statelor federative ale totalitarismului a apărut drept o problemă cu preponderenţă de politică de securitate.

Această tematică se leagă, natural, de problema istoriei. Jocul cu trecutul, cum ne indică Lucian Boia în cartea sa cu acelaşi titlu,[3] este direct legat de problema identităţii diferitelor comunităţi. Hobsbawn, unul dintre cei mai renumiţi istorici contemporani opinează că istoria ar trebui să aibă o prezenţă continuă şi constructivă în viaţa fiecăruia, chiar dacă realitatea zilelor noastre este cu totul alta: cei mai mulţi tineri cresc în condiţiile unui prezent continuu, fără a avea vreo legătură cu istoria comună a locului.[4] Numai istoria poate oferi explicaţii referitoare la modul şi cauzele prin şi pentru care lumea contemporană are aspectul pe care-l are. Tot istoria ne poate arăta cum şi în ce măsură experienţa umană devine tradiţie. Şi, în al treilea rând, se pune problema cum devine istoria o naraţiune constitutivă pentru identitate şi naţiune. Istoria este confirmare şi legitimare – ne arată Boia. Evocarea istoriei înseamnă selecţie şi ierarhizare ale unor date şi informaţii despre evenimente şi procese, rezultatul acestei selecţii fiind prezentat ca şi "conţinutul autentic" al istoriei. Se pune, astfel, întrebarea: ce este important, ce are semnificaţii? Teza lui Boia este de neînvins: importanţa o impune analistul contemporan, purtător ale unor idealuri şi mentalităţi. Nu se prezintă astfel o istorie "in vivo", ci o interpretare /reducţie contemporană a ceea ce s-a întâmplat.

Chiar şi după transformări radicale, structurile istoriei păstrează caracteristici şi interpretări din epocile anterioare, nu numai la nivel mental dar şi sub formă instituţională. Totuşi, există opinia că, în Europa (Centrală şi de Est) s-au produs transformări aşa de profunde, s-au promovat politici comunitare de o aşa manieră, ca elementele vieţii personale respectiv procesele din spaţiile publice să nu constituie un tot unitar. În opinia lui Hobsbawn, secolul 20 este caracterizat de intoleranţă, exponenţii diferitelor idei şi-au ridicat baricade şi, în plus, au făcut totul pentru ca anumite procese sociale să nu fie normal percepute. Adevărata greutate în descifrarea istoriei înseamnă înţelegerea contextului istoric. Problema minoritară – şi, implicit, cea a destrămării imperiului habsburgic – poate

avea interpretări extrem de variate tocmai pentru faptul că atenţia se îndreaptă spre regăsirea noastră – a fiecărei colectivităţi în parte – în proces, în loc să urmărim înţelegerea contextului. Pentru comunităţile minoritare aceste situaţii pot fi chiar fatale, din moment ce interpretarea majoritară, deci: cea oficial promovată, prezintă programele minoritare invers condiţionate. Numai etnia majoritară – naţiunea – poate fi purtătoarea unei dorinţe legitime de continuitate şi reprezentare publică. O interpretare restrictivă a conceptului de naţiune are ca efect o istorie unilaterală: doar majoritatea are o istorie public promovată.

Naţiunea este un concept şi o structură modernă. Chiar dacă tot ce reprezintă în discursuri publice naţiunea se consideră a fi "de când lumea", natural şi continuu, deci ceva ce se pierde în preistorie – principala caracteristică a naţiunii este modernitatea. Şi, totuşi, în practica politică, şi nu numai, ceea ce este configurat în afara cadrului naţional, este de rang inferior, nu este viabil, se poate trece cu vederea. În lumea modernă sursa cea mai importantă a identităţii culturale este cultura naţională. Individul reuşeşte să se autodefinească ca persoană autonomă datorită existenţei unui grup, unei clase, unei naţiuni, unei societăţi – a unei entităţi – căreia îi aparţine, pe care o recunoaşte ca proprie sieşi. În opinia lui Gellner, apartenenţa la o naţiune provoacă situaţii paradoxale pentru omul care consideră existenţa naţiunii ca un corolar natural al fiinţării umane, în timp ce naţiunea este un produs social:

> "Ideea unui om fără naţiune pare să exercite o atracţie tot mai mare asupra imaginaţiei moderne... Omul trebuie să aibă o naţionalitate aşa cum trebuie să aibă un nas şi două urechi; absenţa oricăreia dintre aceste însuşiri nu este de neconceput şi din când în când se întâmplă, dar numai ca urmare a vreunui dezastru şi într-un fel este ea însăşi un dezastru. Toate acestea par evidente, deşi, vai, nu sunt adevărate. Dar un aspect esenţial, sau poate însuşi miezul problemei naţionalismului, este cum au ajuns ele să *pară* atât de evident adevărate. A avea naţiune nu este un atribut inerent al umanităţii, dar a ajuns acum să pară astfel."[5]

Astfel, identitatea naţională nu este ceva înnăscut ci o interpretare ce se datorează unor reprezentări ale entităţilor politice. Discursul culturii naţionale creează identităţi plasate între trecut şi viitor. De aceea conţin extrem de multă nesiguranţă, şi sunt până la un punct anacronice. Scopul evocării trecutului poate fi cât se poate de actual: mobilizarea oamenilor să-şi păstreze "puritatea" naţională, să excludă dintre ei ceea ce şi pe cei care pot periclita în vreun fel valorile ancestrale adevărate.

Modernizarea nu a avut drept urmare aşteptata diminuare a însemnătăţii diferenţelor etnice şi rasiale, dispariţia separării etnice, cu toate acestea, fenomenele legate de alteritate par să iasă din centrul atenţiei. Mai mult chiar, există unele opinii conform cărora multiculturalismul a rezolvat deja, respectiv va rezolva în curând problema alterităţii. Acolo unde ideea diferenţei culturale devine o nouă forţă de divizare, nu poate fi considerată neimportantă raportarea la cultura dominantă: ce fel de procese politice sunt declanşate de încercările de suprimare-depăşire a diferenţelor culturale, în ce fel modifică acestea relaţia dintre politică şi cultură. Diferiţii autori interpretează în multe feluri schimbările lumii postmoderne dar, aproape fără excepţie, sunt de acord că lumea globală se caracterizează prin fragmentare, ruptură, dislocare. În asemenea circumstanţe structura identităţii rămâne deschisă, orice asamblare este doar parţială, incidentală.

Perioada de tranziţie pentru ţările din spaţiul posttotalitar poate fi evocată prin mai mulţi termeni, stereotipii care, dincolo de calitatea de a fi amprenta timpului, permit şi o analiză comparată a proceselor din diferite ţări (vecine). Termenul cel mai vehiculat,

poate, a fost/este naţionalismul, adică reîntoarcerea la acele valori care, prin internaţionalismul comunist au fost cel puţin eclipsate. Cazul României este aparte şi în acest sens, dictatorul comunist N. Ceauşescu "reuşind" realizarea unei variante naţionale a comunismului. Astfel, după 1989, în România naţionalismul nu trebuia reinventat, scos la iveală din vechea ladă de zestre a perioadei interbelice.[6]

Primii ani ai perioadei de tranziţie din România pot fi caracterizaţi printr-un naţionalism legitimant, fiind, la vremea respectivă, singura valoare ce reunea consensul majorităţii societăţii, devansând cu mult democraţia sau pluralismul – concepte care erau inoperante, fără un mesaj interpretabil pentru marea majoritate a societăţii. În primii ani ai ultimului deceniu al secolului trecut, puterea politică condusă şi reprezentată prin Ion Iliescu, a acceptat şi/sau a promovat politici prin care minorităţile erau victime sigure ale situaţiilor create, ei fiind obligaţi să suporte "nota de plată" a cheltuielilor de tranziţie. Noua putere din România şi-a început drumul spre democraţie folosindu-se de – poate: chiar provocând – pretextul minoritar (martie 1990, Tg. Mureş) în (re)câştigarea respectiv consolidarea autorităţii unor instituţii de stat. Procesul era într-un fel condiţionat de specificităţile situaţiei, de natura tradiţiei pe care, volens-nolens, s-au clădit instituţii şi din care s-au desprins practici sociale. Comunismul românesc a fost unul dur, fără cea mai mică şansă pentru articularea şi promovarea unor opinii alternative. Comunismul lui Ceauşescu avea la bază un contract social tacit: în schimbul nealinierii ţării la plutonul ţărilor comandate direct şi nemijlocit de la Moscova s-a instaurat o dictatură dură, intransigentă faţă de orice idee ce depăşea cadrul ideologiei oficiale. Deviza acestei puteri era: "Cine nu este cu noi, este împotriva noastră." Ungaria şi Polonia, ţări unde tranziţia a început cu câte o revoluţie "de catifea", se ghida după o altă deviză, cu un substrat biblic şi acesta: "Cine nu este împotriva noastră, este cu noi."[7] Minoritarul era, pentru puterea comunistă, un element de maximă neîncredere: interesele sale privind menţinerea şi promovarea specificităţilor sale culturale se întâlneau cu politica unor state nealiniate la politica regimului de la Bucureşti.

După cum arată Kántor Zoltán, ponderea relativ însemnată a minorităţii maghiare din cele două ţări şi eforturile întreprinse cu sprijinul Ungariei de către comunităţile în cauză de a fortifica naţiunea minoritară (*minority nation-building*), adică pentru a edifica un sistem de instituţii proprii care să le permită o existenţă durabilă, pot constitui motive de îngrijorare dacă le privim prin prisma obiectivelor omogenizatoare ale statului-naţiune.[8] Reacţiile vecinilor sudici ai Ungariei privind aşa-zisa lege a statutului adoptată în 2001, au fost oarecum echivoce, mai degrabă tolerante decât de respingere. Această situaţie se explică prin mai mulţi factori: numărul relativ redus al maghiarilor din Voivodina, percepţia elitei politice sârbeşti precum că legea nu este capabilă să stopeze emigrarea intelectualilor maghiari şi eroziunea instituţiilor maghiare din Serbia, importanţa Ungariei din punctul de vedere al politicii (externe) sârbeşti şi generozitatea sau „radicalismul" politicii oficiale faţă de minorităţile din Serbia unde dubla cetăţenie reprezintă un drept colectiv cu caracter etnic.[9] Analizând reacţia cercurilor oficiale şi a elitei politice româneşti, se constată că îmbunătăţirea survenită după 1996 în relaţiile dintre majoritatea română şi minoritatea maghiară, şi chiar în relaţiile dintre cele două state, reprezintă mai degrabă o schimbare de conjunctură, decât una de fond, de optică politică a părţii române. Se pare că persistă concepţia conform căreia maghiarii nu sunt loiali României, iar atitudinile negative şi suspiciunile faţă de Ungaria nu s-au transformat în atitudini pozitive, ci s-au

estompat. Se poate afirma: pragul de stimul observabil în relaţiile româno-maghiare nu a dispărut, a crescut doar.[10]

Problema fundamentală privind coabitarea diferitelor comunităţi etnice este cea a viitorului, şi nu se poate concepe un sistem relaţional pentru comunitatea maghiară din Ardeal care să postuleze Budapesta ca unic centru de referinţă al maghiarilor transilvăneni. Existenţa durabilă a comunităţii presupune, dincolo de cea culturală, şi dimensiunea politică a existenţei. Dimensiunea culturală trebuie separată de cea politică, urmând ca Ungaria şi minorităţile maghiare din ţările vecine să formeze o „federaţie culturală" policentrică, iar Budapesta să fie doar centrul de prim rang secondat de mai multe centre regionale. Astfel, dimensiunea politică a problemei ar implica în statele în care trăiesc aceste minorităţi soluţii bazate pe autonomie comunitară, consociaţionism şi regionalism în plan politic – aceste modele nefiind nicidecum mutual exclusive.[11]

Cele două dimensiuni ale existenţei minoritare ne conduc la chestiunea competiţiei dintre conceptul de *naţiune culturală* sau *etnoculturală* (*Kulturnation*) şi conceptul de *naţiune politică* (*Staatsnation*), aceasta din urmă fiind baza însăşi a noţiunii de statnaţiune. Prima concepţie a fost îmbrăţişată de Ungaria după 1918, iar cea de-a doua de România. Consecinţa acestui fapt a fost strădania neîntreruptă a elitei politice româneşti de a crea un stat omogen din punct de vedere etnic, năzuinţă ce pare anacronică în condiţiile unei integrări europene ce *recunoaşte diversitatea* şi refuză cu obstinaţie omogenitatea culturală.

3. Elitele locale, cooperarea şi comunicarea

Comunicarea presupune, înainte de toate, colaborare. Chiar dacă colaborarea dintre comunităţi etnice diferite va avea o componentă interstatală, între ţara în care trăieşte comunitatea minoritară respectivă şi aşa-zisa ţara-mamă a ei, în cazul de faţă renunţăm la o analiză detailată a acestei probleme.

Ar fi tentant să analizăm dimensiunea culturală a cooperării în spaţiul Banatului istoric[12], cu tradiţii seculare comune, ca un exemplu de bună practică în materie, având în vedere politicile culturale în sensul relaţiilor instituţionale şi a schimburilor de idei şi experienţe în creaţie, şi vom renunţa cu bună ştiinţă la aspectele care privesc relaţia dintre cultură şi putere (administraţie), cu diferenţe semnificative nu numai de la o ţară la alta, ci chiar de la un judeţ la altul în cadrul aceleaşi ţări. Se pot prezenta câteva exemple ale cooperării în acest domeniu pentru a arăta, chiar motivele care ar susţine un demers privind elaborarea unei strategii culturale a unei euroregiuni cum este DKMT. Oricum, o astfel de abordare ar avea ca punct de plecare importanţa multiculturalităţii, ca şi un mod de afirmare a diferenţelor culturale, model dorit pentru promovarea acestor diferenţe.[13]

Având in vedere caracterul dezbaterii, ar fi de dorit alegerea unui cadru concret pentru abordarea tematicii şi, datorită faptului că activitatea Fundaţiei Diaspora este legată prioritar de Banat, vom propune să operăm cu exemple provenite din acest spaţiu.

Comunicarea respectiv barierele lingvistice locale se pun în privinţa rolului şi importanţei fiecărei limbi şi culturi locale în contextul social-politic local. Limba, cu excepţia, poate, a celei engleze care a obţinut în ultimele decenii un statut special, favorizant şi dominant, este direct legată de comunitatea de care aparţine. Acest principiu este totalmente valabil în cazul limbilor locale, minoritare.

Timişoara, cu renume în domeniul ştiinţelor tehnice, are foarte mulţi specialişti de marcă, etnici maghiari, germani, sârbi dar şi de altă limbă maternă, care aduc cinste ins-

tituţiei lor şi, implicit, acestei urbe. Nimeni nu poate pune sub semnul întrebării apartenenţa lor etnică, orice om având libertatea deplină de a se declara ceea ce se simte. Dar, dincolo de apartenenţă etnică,[14] apare problema a celei culturale. Putem afirma oare, fără doar şi poate, că un om de ştiinţă aparţine din punct de vedere etnic şi cultural, deopotrivă şi fără excepţii, la aceeaşi comunitate? Îmi exprim dubiul în această privinţă. Specialistul, să presupunem, în tehnologia sudurii, îşi declină apartenenţa etnică, de regulă, după familia din care provine. El se consideră maghiar-german-sârb, etc. Dar toţi specialiştii proveniţi din familii maghiare-germane-sârbe-bulgare aparţin *hic et nunc*, la aceste culturi? Nu există cazuri când, din varii motive, omul nostru nu mai are contact direct şi viu cu această cultură, când el, poate, vorbeşte mai slab limba părinţilor? Ştim bine, există cazuri când apare un dezechilibru între componentele constitutive ale culturii individuale: anumite elemente de cultură se cunosc, sunt operante pentru foarte mulţi minoritari într-o singură limbă, cea în care are loc activitatea respectivă, în limba majoritară. Şi încă ceva: dacă specialistul invocat în exemplu va avea, toată viaţa lui, din motive profesionale lesne de înţeles, relaţii şi prezenţe în cercuri culturale majoritare, anturajul minoritar din care provine neoferindu-i şansa unor astfel de contacte, el mai aparţine structural culturii minoritare?

Chiar dacă nu există un sistem de criterii unanim acceptat privind stabilirea apartenenţei culturale, trebuie să admitem ideea că pentru un mare număr de minoritari limba maternă devine un sistem semantic deteriorat în sensul de a-şi fi pierdut universalitatea în toate relaţiile şi domeniile de comunicare. Limba maternă se transformă, pentru mulţi şi din ce în ce mai mult, în ceva confidenţial, oarecum particular, situaţie ce are efecte şi consecinţe surprinzătoare: individul respectiv nu mai acceptă prezenţe publice în cadrul comunităţii din care provine. Se retrage, pierzându-i-se nu numai contactele specifice cu cei de limba respectivă, dar şi dorinţa de a cunoaşte viaţa comunitară acelor de care, după limbă maternă, ar aparţine. Concluzia poate fi una singură: nu mai aparţine cultural acestei minorităţi. Se realizează ruptura: apartenenţa etnică şi cea culturală nu vor mai coincide. Vorbim, natural, de acele cazuri când specialistul se consideră minoritar, când aceste dileme, şi altele care se mai pot ivi, nu l-au făcut – încă? – să-şi aleagă o altă identitate, cea majoritară. Şi, mai menţionez odată, vorbim de categoria de oameni cu studii superioare, care sunt obişnuiţi şi deprinşi în a folosi mai multe limbi în munca lor zilnică. Oameni care, datorită pregătirii şi activităţii pe care o depun, ar putea deveni lideri de opinie şi conducători ai comunităţii din care provin.

Dilema schiţată devine importantă într-un context democratic. În anii totalitarismului nu exista acea libertate de mişcare, de opţiune şi de decizie prin care elitele proprii oricărei comunităţi etnoculturale puteau prefigura anumite proiecte comune, puteau căuta roluri şi accepta responsabilităţi, nu exista posibilitatea iniţierii şi lansării unor demersuri comunitare. Totul era comandat de puterea centrală, nici pregătirea, nici derularea unor astfel de programe nu presupunea existenţa obligatorie a unei elite culturale proprii. În cazul existenţei posibilităţii iniţiativei locale, la noi din 1990 încoace, se pune problema apartenenţei legitime. Problema valorii legat de cei care s-ar dedica unor roluri publice nu se mai pune la modul general – etnicul maghiar-german-etc. cu rezultate unanim recunoscute de societate –, această valoare trebuie contextualizată şi în relaţie cu conaţionalii minoritari. Un purtător de opinie, o persoană de referinţă pentru o comunitate minoritară, dincolo de faptul că îşi declină public identitatea/apartenenţa, trebuie să cunoască limba şi cultura respectivă. Se cere o apartenenţă vie la această cultură şi nu una sim-

bolico-afectivă. (De exemplu: nu ajunge să-mi placă muzica populară maghiară-germană- etc.) Ajungem, astfel, la problema existenţei elitei minoritare locale, ca şi o precondiţie a oricărui demers realizat pentru şi cu ajutorul comunităţii respective. Îmi permit să afirm: s-a studiat foarte puţin ori nu s-a studiat de loc dilemele legate de existenţa unor elite culturale, economice, politice minoritare. Statutul de minoritar, tocmai prin existenţa unor condiţionări social-mente restrictive ridică problema asimilării, a trecerii, sub imperiul unor presiuni sociale structurale, dintr-o comunitate etnică în alta.

În dorinţa de a defini conceptul de elită minoritară realizăm existenţa unui paradox: concepte care pot fi definite, la modul general, fără prea mari dificultăţi, devin aproape inabordabile când se doreşte realizarea aceleiaşi definiri într-un context mai restrâns, special. Elitele, în concepţia lui Pareto şi a urmaşilor lui spirituali erau structurate prin contrapunere: elitele sunt antipodul maselor, principalii actori economici, culturali şi politici într-un anumit cadru.[15] Elitele sunt actorii principali – sau: capii de afiş – ai vieţii social-economice. În relaţie cu o comunitate minoritară, de exemplu cea maghiară, vom vorbi despre: *elită maghiară minoritară de provincie.*

Existenţa oricărei comunităţi presupune o viaţă culturală şi o elită culturală proprie, în speţă şi cea maghiară. Dacă comunitatea este minoritară, problema se pune într-un context special, pentru că există anumite limite inferioare respectiv condiţii demografice pentru constituirea unor structuri şi reprezentări culturale ale etniei respective.[16] Aceste condiţii sunt, în primul rând, de ordin numeric: o comunitate etnică locală ce numără sub 200 suflete, nu va avea, aproape sigur, şcoală proprie.[17] Sub această limită numărul copiilor de vârstă şcolară este atât de mic încât nu se mai organizează şcoală în localitate. Care este numărul minim de localnici de o anumită apartenenţă etnică care va avea capacitatea de a organiza acţiuni şi întâlniri culturale proprii? – este o întrebare la care nu se poate răspunde cu exactitate. Există comunităţi locale relativ mari, de ordinul a 6-800 de suflete, unde cultura minoritară este inexistentă. Mai multe elemente concură la formarea oricărei practici locale, de la condiţiile politico-economice generale până la structura demografică a comunităţii respective. Una dintre acestea este existenţa unei elite locale.

Se pune, astfel, întrebarea dacă este obligatorie constituirea unor elite generale în toate comunităţile locale? Răspunsul este diferit în funcţie de modul cum se interpretează această elită. Dacă ea se consideră a fi „partea cea mai valoroasă a societăţii",[18] atunci există necondiţionat: în fiecare comunitate există o parte mai valoroasă. Dacă avem în vedere observaţia lui Easterlin, conform căreia diferiţii actori politici, economici sau culturali se pot constitui într-o elită nu numai în funcţie de pregătirea lor acumulată dar şi de condiţiile social-demografice existente local, formularea unui răspuns la întrebare devine foarte dificilă.[19] Un alt autor, Szalai, atrage atenţia că elitele nu pot fi abordate ca persoane particulare, luate în parte, problema punându-se în contextul structurii sociale existente.[20]

Să analizăm această ultimă afirmaţie. În acest context, structura socială înseamnă existenţa, începând cu epoca modernă, a unor instituţii specializate în satisfacerea nevoii de cultură a societăţii. Statul are obligaţii stabilite în acest sens. În situaţii când astfel de prescripţii clare nu există, funcţionează interesul naţional. Nu trebuie să presupunem o conducere de tip Funar[21] pentru a permite existenţa unui dezechilibru principial: sprijinul culturii majoritare este un interes general – şi minoritarul este un potenţial consumator al culturii majoritare –, în timp ce cultura minoritară se adresează unui segment special, devenind astfel o problemă specifică, de obicei locală, de dimensiuni reduse. Astfel, instituţiile şi programele minoritare presupun un efort suplimentar, dincolo de cel care se

realizează pentru întreaga comunitate. Chiar dacă există, în toate societățile democratice, prescrieri normative pentru minorități, pentru prezervarea și promovarea diferențelor culturale, presiunea structurală se manifestă, minoritarul va resimți efectele acesteia în diferite contexte și situații. Existența minorităților presupune acceptarea, la modul principial, a unei responsabilități sociale suplimentare. Cum se manifestă aceasta în viața cotidiană este o problemă și a structurilor sociale existente.

Să analizăm în continuare atributivul *de provincie*. Problema clivajelor teritoriale în societate se pune cu acuitate, conform analizei lui Sven Rokkan, în prima fază de democratizare, prin faptul că orice stat național va implementa un set de măsuri pentru a realiza unita-tea structurală și standardizarea instituțiilor statului. (Rokkan 1980) O analiză a procesului de democratizare în diferite țări din Europa și Asia relevă existența unui clivaj teritorial puternic care, chiar dacă cu timpul se atenuează, va marca prima fază a procesului de democratizare. (Lipset-Rokkan 1967) Conflictele și tensiunile legate de relaționarea centru-provincie sunt, deci, structurale, țin de natura democrației. Pentru comunitățile minoritare apare dilema centrului. Centrul, prin definiție, este centrul politic al țării unde, dincolo de instituțiile politice, vor ființa și cele culturale. Dacă pentru o anumită minoritate capitala este cel mai important centru cultural, problema centru-provincie nu conduce la dileme suplimentare, clivajul general se reproduce și în cazul comunității respective. Numai că rareori avem de-a face cu o astfel de situație. În majoritatea cazurilor există un alt centru la care provincia minoritară se raportează – ceea ce va complica semnificativ sistemul relațional.[22]

Chiar dacă întrebarea sociologică pusă de Wright Mills, Aron respectiv Dahl – cine conduce? – este rareori invocată de sociologii zilelor de azi,[23] specialişti din cadrul Fundației Diaspora au derulat, în 1998, o cercetare cu scopul investigării capacității comunităților locale minoritare privind prezervarea condițiilor de reproducere a propriei etnicități, respectiv a studiului influenței mobilității sociale actuale, mult superioară celei precedente, asupra procesului de constituire a elitelor locale minoritare. Etnicitatea s-a considerat, în acest cadru, asumarea unui anumit rol social, admițând, totodată, și cealaltă interpretare a ei, ca factor determinant în cadrul procesului de modernizare. În opinia lui F. Barth, etnicitatea tematizează politicul, constituindu-se astfel, în cadrul politicii etnice, anumite roluri speciale. Conform teoriei, clivajul etnic, discursurile legate de existența sa au o anumită capacitate de mobilizare, ce nu este expresia vreunei ideologii culturale fiind, mai degrabă, un fel de antrepriză politică.[24]

Cercetarea evocată a însemnat, în mod concret, analize privind caracteristicile elitei nou constituite, analiza motivelor personale ale asumării anumitor roluri publice și, respectiv, analiza factorilor care au influențat procesul asumării acordându-se atenție în final relațiilor dintre diferitele elemente.

Din eșantionul de 117 subiecți[25] cca. 20 % și-a făcut toate școlile în limba română, în timp ce ponderea acelora care au terminat și facultatea în limba maternă este de 30 %. Definitorie pentru orice persoană este limba în care-și face studiile liceale: după cum reiese din tabelul ce urmează, în cadrul elitei culturale numărul celor care și-au luat bacalaureatul în limba maternă este semnificativ mai mare.

Elită	N	Magh.	%	Rom.	%	Altceva	%	N.răsp.	%
Culturală	39	35	89,7	5	12,8	0	0	0	0
Non-culturală	77	45	58,4	28	36,4	2	2,6	3	3,9
Non-răspuns	1	1	100	0	0	0	0	0	0
Total	117	81	69,2	33	28,2	2	1,7	3	2,6

În privința locului de naștere găsim următoarea situație: 23,1% sunt localnici, 23,9% sunt născuți în județ și 51,3% în alte județe.[26] Formula bănățeană privind caracterul deschis, primitor al zonei se confirmă și în cazul etniei maghiare. Dacă analizăm situația în funcție de cele două categorii ale elitei locale, observăm că elita culturală se constituie preponderent din persoane venite din alte locuri, influența societății locale manifestându-se, în cazul etniei maghiare, în favoarea unor strategii personale legate de sfera non-culturală. Se poate formula întrebarea, legat de această situație, dacă influențele locale privind etnia maghiară sunt destul de puternice pentru a determina la nivelul acesteia un comportament care să asigure prezervarea identității etnice.

În privința opțiunilor legate de limba de predare a școlii, situația este neliniștitoare: un procent din ce în ce mai mare a copiilor de naționalitate maghiară optează pentru învățământ în limba română: pe când în 1990 cca. 33% din copii aparținând acestei etnii frecventa școli de limbă maternă în județ, acest procent a scăzut, în 10 ani, la 25%. Evoluția situației merită atenție din două motive: Timișul a fost primul județ unde, în 1990, s-a rezolvat simplu și pașnic solicitarea minorităților de a dispune de licee proprii – și nu de secții cu limbă de predare maghiară-germană-sârbă. Deci pe fundalul unei disponibilități și deschideri totale din partea autorităților are loc regresul semnalat.

Cercetarea a relevat natura relațiilor din cadrul elitelor culturale și non-culturale maghiare. Din cercetările lui Mills se știe că în cadrul societății americane din secolul 20 legăturile dintre elitele politică, economică și militară au dus la formarea unei elite compacte a puterii.[27] În literatura de specialitate din Ungaria se semnalează existența unei elite locale unitare[28] chiar în condițiile tranziției posttotalitare, este cât se poate de normal să se presupună existența unei astfel de elite locale și în cazul minorității maghiare, în speță a celei timișene. Elita minoritară maghiară este, contrar așteptărilor, fragmentată. Elita economică se desprinde de celelalte două care, structural, sunt legate de comunitatea de proveniență.

Elita culturală își poate îndeplini misiunea exclusiv în cadru minoritar, dacă ea optează pentru instituțiile majoritare, se rupe de minoritate.[29] Această elită va construi, cu excepția mediului universitar, în majoritatea cazurilor o carieră personală ce are ca element definitoriu mediul minoritar.[30] Rareori se întâmplă ca profesori maghiari din învățământul de limbă română să-și asume responsabilități și roluri legat de cultura minoritară. Cine renunță la învățământul în limba maternă, renunță de regulă și la obligația publică – nu și cea morală – de a sluji cultura din care provine. Devine simplu consumator al culturii în limba maternă.

Există domenii – teatrul spre exemplu – în care mediul minoritar s-ar putea să nu ofere protagoniștilor șansa de a avea succesul dorit și scontat. Teatrul minoritar se confruntă cu probleme multiple, publicul existent este relativ restrâns, atenția de care artistul poate beneficia din partea unor foruri de specialitate și a publicului fiind diminuată structural. Din acest motiv persoane dornice de afirmare vor angaja responsabilități și în afara culturii minoritare și, în anumite cazuri, aceste angajamente pot deveni mai importante decât cele legate de instituția de bază.[31] Problema ce se pune este ca aceste angajamente să nu se răsfrângă negativ asupra activității de bază.

Elita politică provenită din cadrul unei minorități se leagă, adesea, numai ocazional și pe timp limitat de această comunitate. Consilierii locali se lansează în arena politică locală, de regulă, cu gândul de a realiza ceva pentru întreaga comunitate locală, cea minoritară fiind greu, chiar imposibil de separat de întreg, ca de exemplu în cazul unor programe infrastructurale sau sociale. Pentru această elită votul minoritar local este, câteodată, neîndestulător, primarii proveniți din rândul unor minorități obțin mandatul lor, în majoritatea cazurilor, și cu sprijin venit din partea majorității etnodemografice.[32] În această situație nici nu poate fi vorba de a reprezentare prioritară a etniei de proveniență, managementul va fi unul general. Primarul-viceprimarul va colabora cu elita culturală minoritară, totuși, aceasta nu va fi o relație de echipă.

Elita economică prezintă interes și mai mare din punct de vedere teoretic. Pentru această elită relația cu elita politică înseamnă posibilitatea de a avea informații, șanse, sprijin informal sau real în asigurarea condițiilor pentru succesul economic. În acest sens elita economică caută drumul direct și nemijlocit spre structurile decizionale locale. Dacă minoritatea este reprezentată în structurile politice locale, dar datorită ponderii sale demografice nu poate avea un rol decisiv,[33] elita economică nu va fi interesată să facă echipă cu aceasta: bunele relații cu reprezentanții minoritari îi pot afecta relațiile directe cu reprezentanții majorității decizionale. Cum în județul Timiș minoritatea maghiară este în majoritate numai în câteva sate, iar la nivelul comunelor într-una singură, nu există factori care ar putea influența în sens pozitiv constituirea elitei locale unitare la nivelul comunității minoritare. Merită atenție cazul special al unui organ de presă. Un ziar ține, deopotrivă, de cultural și economic. Cultural va promova abordări specifice culturii și limbii în care apare: există tradiții specifice în privința realizării unor organe de presă a fiecărei culturi chiar dacă este vorba de un spațiu cu prezența istorică a mai multor culturi. Abordările temelor minoritare vor fi, fără doar și poate, caracteristice pentru majoritate realizându-se, în cel mai bun caz, o abordare fără accente stridente. Din punct de vedere economic ziarul este o afacere, care trebuie să funcționeze. O relație foarte strânsă cu politicieni minoritari nu numai că nu va fi benefică pentru conducătorul ziarului, dar va putea aplana asupra altor relații care sunt, în schimb, de mare importanță pentru el. Se realizează astfel o distanțare de elita minoritară: relațiile vor deveni politicos-oficiale și nimic mai mult.

4. Apartenența comunitară, etnia, limbile locale

Conceptul de etnie este și el un concept introdus relativ recent, la începutul anilor '50, în vocabularul curent al științelor sociale. Este semnificativ faptul că el apare pentru prima dată într-un dicționar Oxford abia în 1972 și este ignorat în versiunea scurtă a acestuia din 1982. Și în privința conceptului de etnie se poate remarca o evoluție într-un sens asemănător cu evoluția înțelegerii identității: de la o concepție esențialistă și obiectivistă a etnicității, ce considera etnia ca o realitate obiectivă înscrisă într-o istorie liniară, s-a trecut la o abordare subiectivistă, dinamică și interactivă.

Într-adevăr, definițiile inițiale puneau accentul pe împărtășirea unei culturi comune. Se făcea referire de asemenea la anumite elemente și trăsături considerate a avea un rol primordial în definirea identității etnice: limbă, religie, teritoriu, tradiții culturale sau instituții. Acest mod de abordare s-a lovit însă de o dificultate fundamentală cauzată de observarea persistenței sentimentului apartenenței etnice chiar în condițiile modificării radicale a caracteristicilor culturale considerate a fi determinante.

S-a trecut astfel, pornind de la teoria lui Barth din 1969, la abordarea etnicității dintr-o perspectivă subiectivistă, în care accentul este deplasat pe chiar procesul de menținere a granițelor etnice și pe continua dihotomizare între membrii și ne-membrii unui grup etnic. Etnicitatea nu este, deci, atât de mult produsul unei trăiri în comun sau al unei origini comune cât produsul conștiinței apartenenței la un anumit grup și a diferențelor față de alții.

Un grup etnic poate fi astfel definit ca fiind format din oameni care se consideră asemănători în primul rând datorită unei origini comune (reale sau fictive) și care sunt priviți în acest mod de ceilalți. Se poate adăuga că doar unul dintre elementele menționate este suficient pentru a putea vorbi despre un grup etnic.

Dincolo de aceste considerații de ordin general trebuie menționat de asemenea că, în cazul grupurilor minoritare din cadrul unei societăți, alături de această conștiință subiectivă a apartenenței la grup și de concentrarea pe menținerea existenței grupului, apar deseori elemente obiective, determinate de împărtășirea unei soarte comune, ce duc atât la întărirea coeziunii și solidarității grupului cât și la întărirea conștiinței apartenenței la grup.

Fără îndoială componenta etnică a identității ocupă în numeroase cazuri un rol extrem de important la nivel individual, și aceasta nu doar la presiunea propriului grup ci și datorită modului de abordare a problemei la nivelul ansamblului societății. Trebuie subliniat însă că identitatea etnică reprezintă doar una dintre numeroasele opțiuni identitare.

După cum au arătat cercetările de psihologie socială, în definirea identității un rol esențial îl au procesele de categorizare. S-a afirmat chiar că socializarea înseamnă categorizare. Experimentele asupra influențelor categorizării, desfășurate în contextul teoriei identității sociale, au pus în evidență un fenomen larg răspândit: de cele mai multe ori, prin simpla definire a noastră ca membrii ai unui grup, de orice natură ar fi acesta, avem tendința de a favoriza membrii grupului de apartenență și de a defavoriza membrii celorlalte grupuri. Cercetările menționate se află la originea încercărilor de explicare a relațiilor inter-grupuri și mai ales a unor fenomene negative ce apar în acest context cum sunt prejudecățile și discriminarea.

În ciuda faptului că rezultatele obținute nu permit încă conturarea unui model unanim acceptat care să explice întreaga complexitate a acestor fenomene, un lucru este demonstrat: afilierea noastră la un grup determină tendința firească de opoziție față de membrii altor grupuri. Evident, după cum am precizat, apartenența oricărei persoane este multiplă, astfel încât prin numeroasele încrucișări posibile, la nivelul vieții cotidiene se ajunge la atenuarea acestor opoziții. In cazul în care însă, pentru membrii a două sau mai multe grupuri, o anumită categorizare (cea care a dat naștere grupurilor respective) devine mult mai importantă decât celelalte categorizări posibile, riscul apariției unor relații tensionate este și el mărit.

În esență, soluția pe care o oferă deci psihologia socială pentru întărirea coeziunii unei societăți multietnice și multiculturale este punerea în evidență a categorizărilor multiple și atenuarea categorizărilor unilaterale. In acest context, promovarea conștiinței unei identități regionale, alături de cea etnică și națională poate avea un impact pozitiv important. Acest tip de identitate permite atenuarea tensiunilor potențiale, favorizează conștiința apartenenței la un grup unic fără a leza conștiința apartenenței etnice sau a celorlalte posibile apartenențe. O astfel de identitate permite reabordarea unor teme, cum ar fi statutul limbilor locale. Într-un context național, limbile regionale sau minoritare devin mai puțin importante, chiar de rangul II în anumite condiții. Identitatea regională restructurează anumite priorități, elementele constitutive ale culturii locale vor avea alte principii de se-

lecție. Chiar dacă limba minoritară nu este local majoritară, ea poate deveni importantă privind anumite practici comunicaționale. Această abordare utilitaristă nu va rezolva problema comunicării pe plan local, totuși, va permite o nouă relaționară, legat de un alt context, al unei probleme tranșată la nivelul politicilor cultural-educaționale naționale.

De acest aspect este legată perspectiva comunicării interculturale. Comunicarea este dealtfel un alt instrument pe care psihologia socială a relațiilor inter-grupuri îl poate recomanda pentru reducerea sau prevenirea tensiunilor sociale. Este cunoscut faptul că interferențele culturale sunt firești în contextul unei societăți pluraliste. Se întâmplă deseori ca anumite elemente să fie revendicate ca specifice în același timp de mai multe grupuri culturale. Acest lucru poate duce la opoziție și rivalitate sau, dimpotrivă, poate constitui o bază pentru dialog și acceptare reciprocă. Teama de comunicare are la bază, de cele mai multe ori, teama de pierdere a specificului grupului respectiv prin contactul cu ceilalți. Realitatea demonstrează însă că dialogul între culturi este posibil fără alterarea identității acestora dar duce, inevitabil la o modificare a unor caracteristici specifice. Desigur, teama de comunicare presupune acceptarea viziunii statice, monolitice și substanțialiste aspra identității. O societate multietnică și multiculturală, în care comunicarea nu funcționează și nu este considerată o valoare fundamentală, riscă însă o accentuare a diferențelor și acumularea de tensiuni ce nu pot duce decât la fragmentare.

În contextul unei societăți pluraliste, presa va avea o importanță extraordinară, în anumite situații definitorie. Imaginea și mesajul identitar promovat de presă va influența și va tematiza, între anumite limite, orice dialog interetnic. Din moment ce comunitățile lingvistice sunt definite prin diferențele lingvistice, comunicarea interetnică va fi condiționată de un anume dezechilibru: minoritarul are acces și cunoaște, poate să cunoască tot ceea ce se afirmă în legătură și despre el în presa majoritară, majoritarul din motive lingvistice nu va beneficia de aceste informații respectiv are acces la ele limitat și prin filtrul unei interpretări-prezentări majoritare. Majoritarul este închis în contextul unei singure interpretări a situației, a relațiilor, cea majoritară. Există situații, când nici minoritarul nu are la dispoziție alt cadru de interpretare decât cel majoritar, în condiții de diasporă minoritarul devenind, invers proporțional cu ponderea sa demografică locală, orientat tot mai tare spre presa majoritară. În astfel de cazuri opțiunea minoritară poate să dispară din discursul public, acesta fiind tematizat exclusiv din punct de vedere majoritar.[34]

5. Principiul diversității lingvistice

Concluzii

1. Dialogul local este o condiție sine-qua-non a modernității. Dialogul este acel lingua franca, acel limbaj comun prin care pot fi gestionate situațiile de criză dintre comunități și culturi diferite. Nevoia, dorința dialogului va face această lume funcțională.
2. Problema fundamentală privind coabitarea diferitelor comunități etnice are o dimensiune culturală și una politică. Cea culturală se referă relațiile existente între comunitățile etnice de pretutindeni și țara-mamă a acestora, cele politice la relațiile dintre națiunea majoritară și comunitățile minoritare. În condițiile unei integrării europene ce recunoaște diversita-tea, se impune să se renunțe la programele naționale anterioare care au promovat, cu obstinație, omogenitatea culturală.
3. Existența elitelor minoritare este o condiție a oricărui dialog interetnic local. Această elită categorisită minoritară, s-ar putea să nu fie minoritară în cultură și limbă. Asimilarea structurală își va face efectul fără vreun program politic privind omo-

genitatea culturală, inegalităţile privind şansele minoritarilor de a-şi păstra şi promova cultura faţă de majoritate pot fi egalate doar prin programe speciale.

4. Dialogul local dintre comunităţi etnice diferite priveşte dialogul lingvistic şi cel intercultural. Cel lingvistic se referă la statutul limbilor locale în timp ce dialogul intercultural are în vedere specificităţile culturale. Principalul pericol privind pierderea unor valori specifice minoritare nu este legat de existenţa sau inexistenţa unui dialog interetnic local, ci de importanţa ce se conferă, în plan social şi politic, structurilor teritoriale locale, regiunilor.

Note

1. Heller Ágnes: Életképes-e a modernitás? Latin Betük, Debrecen, 1997. p. 184.
2. Heller op.cit. p. 182.
3. Lucian Boia: Jocul cu trecutul, Humanitas, Bucureşti, 1998.
4. E. Hobsbawm: A szélsőségek kora. A 20. század rövid története, Pannonica, Budapest, 1998, p.10.
5. E. Gellner: Naţiuni şi naţionalităţi, Antet, Bucureşti, 1997. pp. 16–17.
6. Vezi: Tom Gallagher: Democraţie şi naţionalism în România, 1989–1998, Editura All, Bucureşti, 1999.
7. Primul pasaj, sub o formă apropiată, regăsim la Matei (12:30), cel de-el doilea este preluat de la Marc (9:40).
8. Kántor Zoltán (ed.): A státustörvény. Dokumentumok, tanulmányok, publicisztika, [Legea statutului. Documente, studii, publicistică.] Teleki László Alapítvány, Budapest, 2002. p. 11.
9. Végel László „Bizalomerősítő válságtörvény." [O lege de criză menită să sporească încrederea.] In Kántor Zoltán (ed.) op. cit. pp. 355–356.
10. Bodó Barna: Státustól státusig. [De la statut la statut.] In: Bakk Miklós – Bodó Barna: Státusdiskurzus, Diaszpóra Könyvek, Temesvár, 2003. pp. 17–18.
11. Ibid. pp. 14–15.
12. Prin Banatul istoric înţelegem spaţiul dintre 3 râuri – Mureş-Tisa-Dunăre – şi Masivul Retezatului din Carpaţii Meridionali. Acest spaţiu – configurat ca provincie imperială după alungarea, în 1716, a turcilor din Timişoara – acoperă în mare parte Euroregiunea DKMT, constituită prin voinţa a 9 autorităţi locale (România: judeţele Arad, Timiş, Caraş-Severin, Hunedoara; Ungaria: judeţele Békés, Csongrád, Bács-Kiskun, Jász-Nagykun-Szolnok; Serbia: regiunea Voivodina) în toamna lui 1997.
13. Multiculturalitatea, adusă în prim planul discursului public din România prin proiectul universităţii „Petőfi-Schiller" de ministrul A. Marga (1997) şi cei care au lucrat la proiect, nu are o interpretare clară pentru majoritatea celor care fac referire la acest concept. Se admite că noţiunea se referă la indivizi aparţinători unor grupuri sociale cu culturi diferite, respectiv la dreptul şi şansa acestora de a-şi promova cultura specifică. Acestea sunt grupuri sociale, în cazul lor diferenţele se referă la specificităţi în cadrul aceleiaşi culturi naţionale. În cazul unor grupuri etnice, însă, aceste diferenţe nu pot fi înscrise în sfera aceleiaşi culturi, diferenţele de limbă cer o altă abordare. Multiculturalitatea poate fi un program pentru diferite grupuri sociale, nu poate prelua toate valenţele legate de diversitatea etnică. Vezi: G. Andreescu: Multiculturalism în Europa Centrală, In: Altera 2002/17–18. pp. 122–138.

14. Se pune problema definiției etnicității care, în anii 1970 se interpreta, conform American Heritage Dictionary al lui N. Glazer şi D. Moynihan (1973) un fel de trufie a apartenenței la o națiune. În ultimii ani etnicitatea este asimilată tot mai mult cu dorința unor grupuri de a-şi etala, a-şi promova în public caracteristicile lor specifice. Azi etnicitatea este considerată, tot mai mult, un principiu de structurare a societății, în care nu specificitățile culturale sunt exclusiv dominante, constituirea grupurilor primind astfel conotații politice. Vezi: A. P. Cohen: The Symbolic Construction of Community, London, 1985 şi A.P. Cohen: Culture as Iden-tity, In: New Literary History 24(1993).
15. Vilfredo Pareto: Traité de sociologie générale, Lausanne-Paris, 1917.
16. Fundația Diaspora a realizat, în 1996, în sate timişene, o cercetare de teren în acest sens. În cele ce urmează prezentăm câteva elemente din fundamentarea teoretică şi rezultatele acestei cercetări. Vezi: Albert Ferenc – Bodó Barna – Papp Z. Attila: Peremlét és megmaradás (Marginalizare şi existență), Temesvár, 1997.
17. Se cere realizarea unei diferențe majore: un sat cu 200 suflete are, aproape sigur, o şcoală elementară în localitate. Dacă comunitatea minoritară, într-o comună mai mare, este numeric de acest ordin de mărime, ea nu va avea clase în limba maternă, nefiind îndeplinite anumite norme privind numărul de elevi. (În privința minorității maghiare cazul comunelor Giera, Chevereş, Variaş, etc.) Chiar dacă există sate cu o minoritate locală majoritară, dar populația locală totală se cifrează la numărul de mai sus, minoritatea tot nu va avea şcoală proprie. (Cazul satului Sânmartinul Maghiar, cu 260 de locuitori din care 206 maghiari, şi cu şcoală elementară în limba română.) Aceste condiționări sunt presiuni structurale la care comunitatea minoritară cu greu, câteodată nu face față.
18. Bíbó István: Elit és szociális érzék, In: Összegyűjtött munkái, EMPSZ, Basel, 1981. p. 338.
19. R.A. Easterlin: Birth and Furtune, Illinois, 1980.
20. Szalai Erzsébet: Az elitek átváltozása, Budapest, 1996.
21. Gh. Funar, primarul Clujului în perioada 1992–2004, a promovat un antimaghiarism feroce într-un oraş unde comunitatea locală maghiară deține un procent de 20% din populație. Activitatea de administrație se subordona ideii: românii majoritari conduc oraşul Cluj, minoritarii trebuie să se accepte statutul de cetățean de rangul II.
22. Paradoxul Funar este legat de statutul de centru cultural al Clujului – un fel de "capitală culturală" – pentru maghiarii din Transilvania, conferind acestui oraş o importanță mai mare în contextul culturii maghiare decât cea dobândită în contextul culturii naționale, situație inacceptabilă de primarul Clujului.
23. E. Suleiman – H. Mendras: Recrutarea elitelor în Europa, Amarcord, Timişoara, 2001.
24. F. Barth: Ethnic Groups and Boundaries, Boston, 1969.
25. Eşantionul chestionat l-am structurat conform repartiției demografice a maghiarilor din Timiş: din cele 117 persoane chestionate ponderea timişorenilor şi a celor din alte localități era aceeaşi, elita politică şi economică deținând împreună 66%, cea culturală 34%.
26. Diferența de 1,7% (2 cazuri) înseamnă persoane născute în străinătate.
27. C.W. Mills: The Power Elite, Oxford Univ. Press, New York, 1956.
28. Utasi Ágnes – A. Gergely András – Becskeházi Attila: Kisvárosi elit, Budapest, 1996.

29. În 1996 UDMR Timiş, conform formulei politice de guvernare, a primit şansa de a delega un reprezentant al comunităţii în funcţia de inspector şcolar general adjunct al judeţului. Alegerea UDMR a fost o profesoară de etnie maghiară, foarte apreciată dealtfel, care funcţiona la un liceu cu limbă de predare română. După câteva luni profesoara numită a renunţat la funcţie: neavând cunoştinţe suficiente despre învăţământul de limbă maternă nu a cunoscut nici problemele specifice, nu avea contacte personale vii cu cadre din aceste şcoli, colaborarea nu a funcţionat.
30. Excepţii există şi în această privinţă: învăţământul elementar minoritar din mediul rural este ceva nesigur în localităţile în care există şcoli şi în limba română. Cadrele didactice în dorinţa de a avea un post sigur optează foarte des pentru învăţământul majoritar: un învăţător dintr-un sat majoritar maghiar, dar şi cu şcoală în limba română, a lăsat şcoala maghiară fără cadru didactic imediat după obţinerea licenţei în cadrul unui program derulat din iniţiativa şi cu sprijinul UDMR.
31. Sărbătoarea Saltimbancilor este un festival cultural stradal pe durata a 3 zile în Timişoara, ajunsă la a 5-a ediţie, iniţiată de directorul teatrului maghiar din localitate.
32. Sunt aleşi locali – viceprimari de exemplu – care părăsesc organizaţia pe reprezentare a intereselor minoritare pentru a ocupa funcţia respectivă. Dacă în cazul majorităţii aceste migrări sunt motivate politic, în cazul unor minorităţi trecerea la un partid politic (majoritar) pune problema mandatului asumat la alegeri. În cazul majoritarului, într-un astfel de caz caracterul mandatului nu suferă schimbări, la minoritari da.
33. Numărul mandatelor obţinute de organizaţiile minorităţilor este, de regulă, sub procentul acestei minorităţi în cadrul populaţiei locale. Foarte rar, când un reprezentant minoritar pentru funcţia de primar promite şi poate produce o emulaţie în localitatea respectivă, mandatele obţinute de minoritari poate depăşi uşor procentul ponderii demografice. (Este cazul Jimboliei la alegerile din 2000.)
34. O cercetare sociologică realizată în septembrie 2004, în judeţul Timiş, relevă că maghiarii din judeţ preferă mass-media românească celei de limbă maghiară, cu excepţia localităţilor, unde minoritatea maghiară este majoritară.

Considerații teoretice și metodologice asupra bilingvismului asimetric Proiect de cercetare pentru zonele locuite de minorități

lect. dr. Todor Erika
conf. dr. George Irimiaș

Studiu realizat cu sprijinul Institutului Programelor de Cercetare al Fundației Sapientia

Schimbarea de cod în interiorul tipului special de bilingvism, respectiv în cadrul bilingvismului asimetric, trebuie să aibă în vedere natura fenomenelor de interferență care se produc în ambele direcții (L1|L2) și ale căror consecințe se distribuie în mod uniform, pe toate nivelurile limbii. Dacă în mod natural, principala trăsătură a codului este cea referitoare la simetria procesului de comunicare, în ceea ce privește codificarea și decodificarea mesajului, în interiorul bilingvismului asimetric pot apărea distorsiuni generate de propriile modele lingvistice și implicit simbolice ale comunicatorului. Discuția poate fi extinsă spre un palier al proceselor inferențiale care corespund în viziunea lui Grice (1979) *teoriei implicaturilor* în interiorul unei abordări de natură pragmatică, însă principala modalitate de abordare, pornește fără echivoc dinspre analiza modului de elaborare al mesajului spre finalitatea lui socială. Diferențiem astfel, mulțimea subcodurilor prezente atât în L1 cât și în L2, de uzul lor efectiv când, în mod obligatoriu, va interveni un proces marcat de recontextualizarea cunoștințelor deja existente.

În ceea ce privește însușirea cunoștințelor de limbă, se impun câteva observații de ordin metodologic. Întrucât prezentul proiect are în vedere analiza și evaluarea competenței de comunicare a elevilor "bilingvi" care frecventează școlile cu predare în limba maghiară, obiectivul esențial al studiului nostru vizează identificarea celor mai eficace modalități de abordare a metodologiei predării-învățării în această situație particulară. Considerăm că reperele care pot contribui la o eficientă însușire a limbii 2, includ trei aspecte de bază: a) modalități de descriere a limbii, b) modele de învățare și c) analiza aprofundată a nevoilor speciale ale acestei categorii de elevi.

Cu toate că limba română (L2, în cazul de față) nu poate avea același statut ca o limbă străină, ea impune predarea – la fel ca în cazul limbii străine – pornind de la stabilirea *nivelului* de competență lingvistică a elevului/ grupului/ clasei respective și având permanent în vedere *situația-țintă* de competență comunicațională, cum ar fi capacitatea de a susține un examen în limba română, de a participa la un interviu de angajare cu aceleași șanse ca restul candidaților, sau pur și simplu de a face față, fără dificultate, solicitărilor cotidiene ale unui posibil loc de muncă în care majoritatea personalului este vorbitor nativ de limba română.

Există câteva întrebări de bază la care trebuie răspuns în momentul în care se pune problema eficientizării procesului de predare-învățare și a elaborării unor materiale didactice (chestionare, teste, manuale etc.) cât mai adecvate :

- CE ? – face referire la posibile descrieri ale limbii, aspect ce include varietăți de programe (syllabus); selectarea elementelor predate, ordinea acestora, succesiunea lor potrivit importanței etc.

- CUM ? – implică teoriile învățării, aspecte metodologice care pot optimiza procesul de predare-învățare
- CINE ? DE CE ? UNDE ? CÂND ?: acestea se referă la situația particulară de învățare și la situația-țintă vizată: dezvoltarea competenței comunicative în cazul limbii L2 pentru elevii bilingvi

Descrierea limbii reprezintă modul în care sistemul limbii este descompus și descris cu scopul de a fi predat/ învățat. Termeni de tipul 'structural', 'funcțional', 'noțional' aparțin acestei zone, referindu-se la modalități de analizare și descriere a limbii. Trebuie făcută însă deosebirea între perspectiva descriptivă a limbii și perspectiva învățării ei (ce implică o teorie a învățării).

De-a lungul timpului, diversele școli lingvistice au tratat diferit limbajul și modul de descriere a limbii. Se cunosc șase abordări de bază:

1. Gramatica tradițională: analizează rolul fiecărui cuvânt în propoziție. În limbile bazate pe cazuri – funcția gramaticală a fiecărui cuvânt în propoziție se materializează prin folosirea flexiunilor corecte; forma cuvântului se modifică în funcție de valoarea sintactică a acestuia (subiect, complement etc.)
2. Lingvistica structurală (structuralismul) – gramatica limbii este descrisă în funcție de structurile sintagmatice care conțin enunțuri fundamentale (afirmație, interogație, negație, construții imperative etc.) și de categorii (timp, număr, gen etc.) Alternând elementele lexicale în acest cadru structural, pot fi generate propoziții cu sensuri diferite. Această abordare impune selectarea și ordonarea itemilor de limbă, de la simplu la complex. Elevului i se oferă o descriere sistematică a bazei structurale a limbii.
3. Gramatica transformațional-generativă: (Chomsky,1957) introduce cele două niveluri ale structurilor de limbă: nivelul de profunzime (organizarea gândirii) și nivelul de suprafață (exprimarea acestei organizări la nivelul sintaxei limbii). Această abordare subliniază importanța regulilor care dau posibilitatea utilizatorului limbii să genereze structuri de suprafață pornind de la nivelul de profunzime al limbii. Se restabilește ideea că limbajul este guvernat de reguli, că limbajul conține relația sens-formă (de aici relația fundamentală: competență – performanță) .

Cele trei modalități descrise sunt abordări ale limbii din punctul de vedere al *formei,* dar limba poate fi descrisă și din punctul de vedere al *funcțiilor*: informare, promisiune, amenințare, căutare de informații, clasificare, identificare, raportare (1930: J. R. Firth); trebuie reconsiderate și alte elemente ale comunicării: comunicarea non-verbală, canalul, mediul de comunicare, relațiile de rol, tema și scopul comunicării.

Competența comunicativă conduce la următoarele trei abordări: *uzul limbajului (analiza registrelor), limbajul ca funcție și analiza discursului.* Prin urmare, se conturează o nouă accepție:

4. Uzul limbajului/ registrelor: importanța contextului – formal/informal, scris/ oral, autonom/ dependent de context. Aceste variabile generează situații-tip care pot delimita:
   - Domeniile de cunoaștere: domeniul juridico-administrativ/ tehnic/ medical/ de afaceri/ științific etc.
   - Domeniile de folosire: administrație, tehnic, academic, colocvial,artistic etc.

Notă: Variația limbii determină existența unor varietăți ale limbajului identificabile în contexte specifice numite generic stiluri funcționale.

5. Gramatica funcțională/ noțională: *funcțiile* se referă la comportamentul social și exprimă intenția vorbitorului/ scriitorului: avertisment, amenințare, descriere etc. (acte de comunicare prin limbaj), iar *noțiunile* se referă la modul în care gândește mintea umană; sunt categorii în care mintea, și de aici limbajul împarte realitatea: timp, frecvență, durată, gen, număr, locație, cantitate, calitate.

Abordarea apare prin anii '70 ca rezultat al efortului Consiliului Europei de a stabili o posibilă echivalență între diverse programe de predare a diverselor limbi.

Bazele noționale și funcționale sunt de preferat întrucât noțiunile și funcțiile reprezintă categorii ale gândirii umane care nu variază de la limbă la limbă. Spre exemplu, nu se mai pune accentul pe învățarea exhaustivă a gramaticii, ci pe dobândirea deprinderilor de a actualiza cunoștințele pe care elevii le au deja. Acestei abordări îi lipsește însă un cadru conceptual sistematic și astfel nu ajută prea mult elevii în a-și organiza cunoștințele de limbă. O abordare mai utilă ar fi combinația *structură + context = funcție.*

6. Analiza discursului : dacă abordările anterioare vedeau limba în termenii propoziției (afirmației) acum accentul se pune pe felul în care sensul este generat *între* propoziții în organizarea textului în termeni de coerență, coeziune, informativitate, acceptabilitate etc.

- elevii sunt conștientizați asupra elementelor tranzacționale în anume domenii de specialitate
- apar materiale care explică cum se creează sensul prin relativa poziționare a propozițiilor într-un anume text.

Problema este a felului în care propozițiile se combină într-un text.

Premisele teoretice menționate conduc la elaborarea unui set de concluzii parțiale:

- La baza predării nu trebuie să stea o singură abordare descriptivă a limbii. Comunicarea, în ansamblu, are un nivel structural, unul funcțional și unul discursiv; ele sunt *complementare.*
- Descrierea limbii, dacă se face în scopuri didactice, trebuie făcută mai puțin din perspectiva lingvistului și mai mult din perspectiva profesorului de limba L1, L2, L1+L2 (specialitate) – relația cu profesorii ce predau la clasă, chestionarele etc.
- Trebuie făcută distincția între ceea ce o persoană deține, abilitățile de limbă, (competența) și ceea ce o face capabilă să producă mesaje (performanța)
- De asemenea nu trebuie confundate cele două activități: felul în care elevii folosesc o limbă și felul în care o învață.

Particularități ale spațiului lingvistic transilvănean

Eterogenitatea culturilor conservate prin „lumile implicite" ale limbilor, reprezintă o caracteristică firească a zilelor noastre, realitate care impune indivizilor acestor vremuri *abilitatea coexistenței cu alteritatea.*

Spațiul transilvănean reprezintă un model elocvent al coexistenței mai multor culturi, „unde în decursul primei jumătăți a secolului XX., românii și maghiarii au schimbat de trei ori consecutiv rolul de majoritar, respectiv de minoritar: în 1918, 1940, 1944." (Nastasă, L., Salat, L., 2003)

Așa cum remarcă autorii citați, în mod firesc, din această experiență, nivelul de așteptare al individului dornic să înțeleagă cursul lumii ar prezice că acest tip „de școală a vieții", s-a concretizat într-un model al conviețuirii benefice. În realitate, istoria relevă, mai degrabă, o co-existență paralelă a două colectivități, ale căror discursuri *rareori* se bazează pe „inter-cunoaștere" efectivă.

Consideraţiile următoare au ca punct de plecare o viziune diacronică asupra acestei realităţi, lecturată însă dintr-o perspectivă – considerăm inedită – a pedagogiei limbii. Bazându-ne pe ideea relativismului pragmatic moderat, considerăm că orice limbă poate fi definită ca o „teorie implicită despre lume" (Szilágyi N. Sándor, 1996), şi, prin urmare, însuşirea unei limbi presupune, pe lângă cunoştinţele lingvistice/ meta-lingvistice şi *înţelegerea celuilalt*, adică, într-o accepţiune largă, comprehensiunea formelor de viaţă şi de cultură denotate prin sensurile constituite în contextul unei limbi.

În pofida faptului că spaţiul transilvănean a generat forme comune de viaţă, intercunoaşterea culturilor şi a sensurilor fiinţate prin limbă, a fost îngreunată de distorsiunile istoriei sau chiar de traumele provocate de aceasta.

În domeniul pedagogiei limbii acest paralelism şi co-prezenţă pot fi ilustrate prin discursurile centrale, generate de contextul pedagogic al etapelor istorice diferite.

Pedagogia limbii a doua, în momentul actual, se poate caracteriza prin câteva dominante pe care le vom puncta în continuare: necesitatea adaptării cerinţelor curriculare la specificul psiho-lingvistic al elevilor aparţinând şcolilor de predare în limba maternă, altele decât limba română; accentuarea dimensiunii comunicativ-funcţionale a paradigmelor pedagogice; caracterul asimetric al bilingvismului rezultat prin asimilarea instituţională (predominant formală) a limbii a doua etc.

Străduania înţelegerii trecutului ne oferă perspectiva „eternei reîntoarceri". Iată un exemplu ilustrativ. În anul 1914, Dr. Ion Mateiu, într-un discurs ţinut dacălilor vremii, publicat cu titlul "Limba maghiară în şcoalele noastre poporale", la Sibiu afirma:

> „Domnilor colegi! Chestiunea învăţăturii unei a doua limbi, pe lângă cea maternă, în şcoala primară dela sat, constituie astăzi obiect de discuţie principală nu numai la bărbaţii de şcoală ai ţării noastre, ci în măsură egală şi în scrierile marilor pedagogi din apus. Cei mai de seamă dintre ei au ajuns la concluzia, că rezultatele învăţării unei limbi străine prin şcoală sunt foarte problematice, de cele mai multe ori nule."

Acest profesor, cu experienţă în domeniu, ajunge la concluzia că „o limbă străină, învăţată pe băncile şcoalei, numai atunci duce la rezultat practic, dacă este sprijinită de mediul în care trăim, deci de viaţă." Pentru exemplificare, aminteşte experienţele sale de pedagog: „După nouă luni de muncă, în Maiu, inspectorul regesc ne a vizitat şcoala. Elevii mei răspundeau bine la întrebările ce le puneam în cadrul materialului învăţat. Dar îndată ce li s-a dat întrebări de altă natură, din domeniul vieţii şi nu din acela al materialului pertractat, elevii s-au poticnit şi n-au mai putut da răspunsuri. Pentru ce? Pentrucă în afară de şcoală ei nu mai aveau ocazia să audă limba maghiară şi astfel nu se puteau mişca decât în cadrul îngust al celor învăţate în şcoală... Şcoala nu putea pregăti pentru viaţă."

Un alt argument ilustrativ este adus tot din practica vieţii şcolare. „În alt sat preotul român se mândreşte cu rezultatele şcoalei obţinute în limba maghiară. Provoc pe un băiat cu o faţă înteligentă, şi-l întreb: „Hogy hívnak?" Nici un răspuns. Preotul sare întru ajutor: Întrebaţi aşa: „hogy hívnak téged?" căci el aşa a învăţat. Şi în adevăr, la întrebarea mea amplificată am primit răspuns precis, spre marea glorie a instrucţiei poporale maghiare."

Dificultăţile de învăţare menţionate mai sus sunt întregite prin relevarea efectelor negative ale învăţării limbii a doua la vârsta fragedă, căci aduce „scăderi mari, în paguba adevăratei educaţii", determinând „zdrobirea puterii intelectuale", „perturbarea funcţiunilor unitare ale intelectului" sau „expulzarea limbei strămoşeşti şi întronarea limbii străine în locul ei." Citându-l pe pedagogul german Th. Ziegler de la Universitatea din

Strassburg se ajunge la concluzia elocventă conform căreia „a vorbi două limbi în aceeaşi măsură, înseamnă a nu fi orientat în nici una."

Instrucţia din acest domeniu, implică dificultăţi şi pedagogului, autorul citat aducând argumente de ordin metodologic şi de igienă mentală. Metoda *directă* (numită de autor *sistemul Berlitz*), deşi e o metodă naturală care ar asigura rezultate bune este „o duşmană a sănătăţii învăţătorului", deoarece „bietul învăţător se preface într-o maşină de oratorie permanentă, ceea ce determină depresiunea sufletească, iar ca o completare tristă a acestei desechilibrări morale vine zdruncinara sănătăţii trupeşti".

Paralelismul remarcat mai sus, dovedeşte necesitatea unui dialog transtemporal, bazat pe înţelegerea trecutului valorificabil în prezent, căci „reîntoarcerea la origini, poate fecunda gândirea pedagogică şi îmbogăţi educaţia actuală cu noi valori şi experienţe." (Ed. Faure) Având în vedere această finalitate, propunem două paliere de analiză a didacticii limbii a doua: una care vizează aspectele legislative, referitoare la organizarea învăţământului în limbile minorităţilor naţionale, cealaltă, care are în vedere reglementările metodologice din acest domeniu.

Problematica învăţământului minoritar din perspectiva legislaţiei

Subsecţiunea de faţă nu-şi propune prezentarea exhaustivă a istoricului şcolii interbelice şi postbelice, ci în lumina complexităţii şi a caracterului controversat al fenomenelor, încercăm creionarea acelor directive, tendinţe dominante, care constituie jaloanele politicii educaţionale şi implicit de pedagogie a limbii. Considerăm că aceste directive de acţiune de la nivel macrosocial capătă traduceri specifice şi la nivelul organizării micro, adică la nivelul axiologiei instrucţionale, la cel al finalităţilor urmărite, şi al tuturor subcomponentelor interdependente de cele nominalizate.

Rezoluţiunea Adunării Naţionale de la Alba Iulia, din 1 Decembrie 1918 declară „deplina libertate naţională pentru toate popoarele conlocuitoare. Fiecare popor se va instrui, administra şi judeca în limba sa proprie prin indivizi din sânul său şi fiecare popor va primi drept de reprezentare în corpurile leguitoare şi la guvernarea ţării în proporţie cu numărul indivizilor ce-l alcătuiesc."

Studiul distanţat al evenimentelor istorice relevă că aceste normative prefigurate, semnate de România şi în cadrul Tratatului între Principalele Puteri Aliate şi Asociate, din 9 decembrie 1919, rămân la nivelul legislaţiei scrise, aplicarea lor se realizează într-un mod specific, autoritar, fără respectul alterităţii. De exemplu: deşi se prefigura dreptul de „a se administra şi judeca în limba proprie", deja în 1919-1920 autorităţile interzic folosirea limbii materne în forurile autoritare.

Constituţiile din 1923 (23 martie) respectiv 1938 (27 februarie) nu formulează clar statutul limbilor minoritare, dar se precizează mai evident în 1923, că „românii, fără deosebire de origine etnică, de limbă, de religie, se pot bucura (...) de libertatea învăţământului, de libertatea presei, de libertatea întrunirilor, de libertatea de asociaţie." Totuşi prin ordinul 3376. din decembrie 1933 (după Vince Gábor, 2003), se proclamă o stare de asediu şi revistele reprezentative ale maghiarimii sunt desfiinţate de cenzură. Este vorba de reviste ca: Temesvári Napló, Brassói Lapok, Esti Lapok, Székely Szó şi multe altele, cenzura vizând nu numai publicaţiile socio-politice, ci şi pe cele cu caracter ştiinţific.

Deoarece s-a impus folosirea, numai în limba română a toponimiilor, multe periodice erau nevoite să renunţe la titlurile originale (ex: Erdélyi Szemle, Erdélyi Iskola, Erdélyi Lapok).

Învăţământul cu predare în limba maghiară, indiferent dacă e vorba de cel confesional sau de stat, trece printr-un intens proces de reorganizare. Acesta se manifestă, pe de o parte, prin reorganizări cantitative concretizate în desfiinţarea lentă a şcolilor confesionale, reducerea instrucţiei individuale şi creşterea numărului şcolilor de stat. Celălalt nivel de manifestare vizează principiile instrucţiei, politica şcolară şi de limbă. Astfel, în 1923 ministrul instrucţiei, Alexandru Anghelescu decretează ca în şcolile confesionale discipline ca istoria şi geografia României, la care se adaugă în 1928 cunoştinţele de constituţie să fie studiate în limba română. În 1933 se exclude folosirea limbii maghiare la examenele de bacalaureat, fapt care generează scăderea semnificativă a celor înscrişi la acest examen din rândul minorităţii maghiare.

În privinţa politicii limbii, merită reţinută ordonanţa din 1929, conform căreia, românii care „şi-au pierdut limba" sunt obligaţi să-şi dea copiii la şcoli cu limba de predare română. Sub auspiciul acestor prerogative, mulţi copii greco-catolici au fost consideraţi „români".

Politica impunerii limbii a generat mari dificultăţi şi în rândul profesorilor, care, după terminarea facultăţii, trebuiau să participe la un examen de limbă. Cei care nu au făcut faţă cerinţelor (adeseori subiective, ne referim aici la declaraţia lui Valeriu Grecu, din 1937, din partea Inspectoratului din Timişoara, care cere ca nici un profesor de naţionalitate maghiară să nu fie lăsat să promoveze examenul) au fost nevoiţi să-şi părăsească locurile de muncă. Astfel, de exemplu (după Vince Gábor, 2003), în 1934, din ţinutul Ciuc, din 100 de învăţători maghiari (din şcolile de stat) 23 nu s-au prezentat, 15 au cerut pensionarea, 38 au promovat examenul, iar 11 au eşuat.

Odată cu înfiinţarea aşa numitelor „zone de cultură", în şcolile de stat au fost repartizaţi învăţători care proveneau din alte părţi ale ţării („zone") şi nu vorbeau limba de predare a şcolilor. Această tendinţă de asimilare forţată a limbii a condus adeseori la creşterea analfabetismului, tocmai datorită imposibilităţii de înţelegere reciprocă.

O formă a controlului autoritar o găsim şi în restricţia de a nu folosi manuale provenite din alte tări, la fel cum se controla şi conţinutul spectacolelor (dintre care 50% trebuia prezentat în limba română) şi prezentarea (chiar anticipată) a discursurilor ţinute în limba română la festivităţile şcolare.

O astfel de abordare puternic conotată politic a reprezentat o constantă a problemei în discuţie (vezi G. Sima 1915), problemele limbii devenind, din nefericire, instrumente ale ideologiei dominante. Exagerările se produc succesiv în ambele sensuri în funcţie de forma de organizare administrativă. Se impune acum, la început de secol XXI, o abandonare a poziţiilor exclusiviste şi încadrarea discuţiei în limitele ei naturale.

Problematica limbii a doua din perspectivă metodologică

În aceste contexte socio-politice, care au generat şi o normă lingvistică specifică de formulare a ipotezelor de pedagogie a limbii, se poate discuta cu o relativă dificultate. Studiile, scrierile sau consideraţiile despre şcoală se aflau sub influenţa „traumei" provocate de contextul socializării cu statutul minoritar, sub motivaţia puternică a autoapărării şi a păstrării identităţii naţionale. Reformele şcolare întreprinse în această perioadă (de exemplu reformele lui A. Anghelescu) au generat reacţii aprige, de multe ori "neputincioase" (vezi scrierile publicate sau cuvântările lui Kós Károly, Sulyok István, Makkai Sándor, Tamási Áron, ş.a., publicate în limba română în Năstasă, L; Salat, L,, 2003).

Discuţii referitoare la problemele metodice specifice limbii a doua capătă realitate în perioada de după cel de-al doilea Război Mondial. Studiul textelor de pedagogie a limbii

apărute în această perioadă ne îndreptăţeşte să distingem, pe baza "textelor centrale", câteva trepte semnificative ale "ontogenezei" paradigmelor pedagogice din acest domeniu. Aceste trepte le-am delimitat în:

A. Etapa anilor 1944/1945–1960
B. Etapa anilor 1960–1970 şi
C. Etapa anilor 1970–1989

Prima etapă se caracterizează printr-o accentuare a preocupării pentru eficienţa predării limbii a doua, prin luarea în considerare a caracteristicilor limbii materne.

O lucrare care sintetizează principiile predării-învăţării limbii române, ca limbă nematernă este cartea de metodică Dumitrescu, V.; Tittel, A. (1958*): Îndrumător metodic pentru predarea limbii române- clasa a V-a* (şcoli cu predare maghiară), Editura de stat didactică şi pedagogică, Bucureşti.

Autorii acestui ghid, argumentând caracterul inovator al viziunii propuse, fac o incursiune în preocupările anterioare de elaborare a gramaticilor bilingve, dând ca exemple: „Gramatica germano-română", de Ioan Piuaru Molnar, 1786, cea ruso-română, de Teodor Şcoleriul, „Dicţionarul româno-maghiar", de Antonio Valentini etc.

Faţă de scrierile remarcate care se rezumă la însuşirea unor „uşoare conversaţii uzuale de-a gata prezentate," a unui „bagaj de cuvinte" de imediată necesitate practică, cartea doreşte să aducă observaţii cu caracter metodic. Necesitatea elaborării acestui ghid a fost determinată de apariţia noilor programe şi manuale elaborate pe baze ştiinţifice noi, după reforma învăţământului din 1948, iar motivaţia pedagogică a îndrumătorului reprezintă trecerea de la predarea-structurarea lineară a conţinutului, la cea concentrică (de exemplu în manualul de limba română pentru clasa a V-a, apărut în 1958).

Lucrarea cuprinde două părţi: prima parte abordează fundamentele teoretice orientative, iar cea de-a doua are în vedere predarea principalelor cunoştinţe de limbă (fonetică, morfologie, ortografie, sintaxa propoziţiei, punctuaţia).

Prima parte a lucrării debutează cu descrierea specificului subiecţilor cărora li se adresează acest tip de educaţie lingvistică: *„Deşi elevii din aceste şcoli nu stăpânesc, în general limba, la intrarea în şcoală, sistemul de predare nu opate fi totuşi identic cu acela al predării limbilor străine... deoarece scopurile sunt diferite."* (Dumitrescu, V.; Tittel, A. 1958: 10).

Se accentuează necesitatea ca limba achiziţionată să devină instrument de comunicare ceea ce *"...presupune din partea elevilor dobândirea treptată a deprinderii de a înţelege nemijlocit în limba română cele citite sau auzite, de a vorbi, de a scrie în această limbă, într-un cuvânt, de a gândi româneşte."* (Dumitrescu, V.; Tittel, A. 1958: 11)

Referindu-se la metodologia predării limbii române ca limbă ne-maternă, autorii susţin că situaţia pedagogică specială impune metode de lucru speciale. Propunerile de soluţionare metodică sunt de-a dreptul moderne, raportate la contextul vremii. Strategia adecvată de lucru ar fi una combinată, adică o îmbinare a metodei directe, cu cea a traducerii, metoda mixtă răspunzând cerinţelor şi specificului agenţilor acţiunii educaţionale: *"Metoda combinată presupune aplicarea metodei directe cu prilejul conversaţiei sau al însuşirii termenilor concreţi; cu prilejul predării gramaticii însă, această metodă recomandă compararea cu aspectele similare din limba maternă sau explicarea deosebirilor dintre cele două limbi". (*Dumitrescu, V.; Tittel, A. 1958: 11*)* Acest mod de lucru, având un caracter flexibil, permite variate posibilităţi de adaptare.

Referitor la relaţia comparativă limbă de bază – limbă nouă, autorii semnalează necesitatea corelării lor adecvate, în aşa fel încât limba de bază să nu reducă posibilităţile folosirii celei în curs de însuşire, dar nici să nu se neglijeze explicaţiile prin corespondenţe, atunci când sunt necesare.

O atenţie specială se acordă şi personalităţii elevului, pentru a stimula plăcerea muncii: "*Pentru a nu zdruncina încrederea elevului în propriile sale forţe şi a nu-i accentua timiditatea pe care şi aşa o datorează necunoaşterii suficiente a limbii române, profesorul îi va cere totdeauna să vorbească cu glas tare. El va evita să facă glume sau comentarii pe socoteala pronunţării defectuoase a elevilor încurajând, dimportivă, orice efort susţinut în muncă şi orice succes la învăţătură.*" (Dumitrescu, V.; Tittel, A. 1958: 26) Sunt propuse forme ale evaluării formative "*La chestionarea elevilor, va trebui să se ţină seama de particularităţile lor individuale, de posibilităţile de exprimare ale fiecăruia, de progresele obţinute şi greutăţile întâmpinate.*" (op. cit., 26)

Pentru a evita insuccesul şcolar se consideră indispensabilă „ferirea" elevilor de memorarea mecanică a unor expresii greu de reţinut, în special atunci când fenomenul desemnat prin aceasta a fost însuşit în limba maternă. În explicarea fenomenelor lingvistice specifice limbii române fiecare definiţie trebuie să fie susţinută de analize gramaticale.

Alegerea textelor de analizat presupune – în concepţia autorilor – o atenţie deosebită. Textele trebuie prezentate gradat, la început fiind mai utile textele simple, referitoare la viaţa de toate zilele, asigurând familiarizarea elevilor cu o serie de termeni de uz practic, legaţi de viaţa de toate zilele. Lecturile literare permit cunoaşterea limbajului artistic, asigurând îmbunătăţirea calităţii exprimării.

Prezentând tipurile de lecţii ce pot fi utilizate în funcţie de obiectivele urmărite (lecţie de comunicare a noilor cunoştinţe, lecţii de fixare, lecţii de recapitulare, de verificare şi control al cunoştinţelor), autorii consacră un capitol separat pregătirii profesorilor pentru asigurarea calităţii lecţiei. Această parte prezintă principiile psihologice, ideologice, profesionale pe care trebuie să se bazeze munca de proiectare a unei activităţi calitative.

Munca eficientă a profesorului este rodul unei pregătiri temeinice şi a unei documentări serioase şi permanente, care se dobândeşte pe parcurs şi nu „în ajunul fiecărei lecţii". Activitatea de predare-învăţare trebuie să se fundamenteze pe principii ştiinţifice, adică pe psihologia învăţării pavloviste. Evocând cercetările lui A. G. Ivanov-Smolenski, I. P. Karpov, I.V. Golubiev, I.P. Pavlov se consideră că „*mecanismele cerebrale care fac posibilă însuşirea unei limbi străine sunt legate, pe de o parte, în mod direct, de senzaţiile, percepţiile şi reprezentările primite de la lumea înconjurătoare; în acelaşi timp, însă ele sunt legate şi de mecanismele cerebrale analoge, care stau la baza însuşirii limbii materne, aceasta din urmă participând ca nişte părţi componente, mai mult sau mai puţin importante, la desfăşurarea procesului de învăţare a limbii străine.*"(op. cit., 39)

Cunoaşterea proceselor neurofiziologice care stau la baza însuşirii limbilor trebuie să fie corelate cu pregătirea ideologică şi cea profesională, prin care se realizează completarea reciprocă a teoreticului cu pragmaticul, orientarea procesului instructiv-educativ în spiritul idealului educaţional al epocii.

Premisa organizării eficiente a muncii reprezintă: „împărţirea" timpului, organizarea activităţii elevilor, pregătirea materialului ajutător şi doar astfel fiecare lecţie poate constitui un pas înainte în sistemul general al muncii educative. Organizarea eficientă a lecţiilor de limba română, ca limbă nematernă presupune respectarea câtorva principii speciale. Nu e suficient – consideră autorii – să se ţină cont de particularităţile de vârstă

ale elevilor, ci trebuie urmărite condiţiile lor de viaţă, pentru a înţelege în ce măsură au posibilităţi să-şi dezvolte vorbirea în şcoală şi în afara şcolii.

Partea a II-a a lucrării abordează modalităţi concrete de lucru în cadrul unor capitole de limbă. Sunt prezentate conţinuturile ştiinţifice (de limbă) şi strategia de lucru propusă de autori.

Cartea reprezintă o elocventă oglindire a principiilor psihopedagogice de predare-învăţare a limbii române, ca limbă ne-maternă. Această fundamentare poate fi considerată una modernă în sensul centrării reale pe specificul subiectului cunoscător, la care în continuu trebuie să se adapteze planificarea procesului achiziţional.

Este remarcabilă structurarea clară a principiilor orientative de predare, ale perspectivei metodice oferite profesorilor, perspectivă pe care configuraţia metodică actuală o relativizează prin eclectismul preferinţelor metodologice, precum şi prin unele manifestări ale pseudo-centrării pe elevi şi specificul acestora.

Această perioadă de gândire pedagogică se grupează în jurul unui "text ştiinţific", central care integrează elemente ale *psihologiei behavioriste, principiile învăţării pavloviene şi viziunea lingvistică contrastivă*. În prezentarea metodelor specifice pe care se fundamentează predarea limbii române ca limbă ne-maternă se poate remarca o *evoluţie* evidentă: în prima etapă prevala metoda centrată pe gramatică şi traducere, cea directă fiind criticată pentru superficialitatea ei. Treptat se realizează conturarea viziunii metodice specifice, clare (prin sinteza-teză-antiteză, după termenii hegelieni) fiind propagată *metoda combinată* (sau mixtă), adică coroborarea metodei centrate pe traducere cu cea directă. Orientarea generală a vremii susţine că doar prin integrarea celor două orientări strategice se poate asigura dezvoltarea echilibrată a competenţelor comunicaţionale.

Etapa anilor 60–70, continuă tradiţia epocii anterioare, manifestându-se tendinţa formulărilor globale, concretizate în apariţia cărţilor de specialitate.

Un studiu remarcabil de pedagogie a limbii îl reprezintă scrierea lui S. Adam (1969) despre "*problemele specifice ale predării limbii române în şcolile cu limba de predare maghiară*". Prima parte a lucrării se centrează pe fundamentele teoretice ale posibilităţilor aplicatorii, prezentate în cea de a doua parte. Substratul conceptual al operei porneşte de la abordarea limbii ca fenomen social complex, ca o sumă de procese psihofiziologice individuale manifestate prin vorbire. Autorul accentuează necesitatea respectării normelor limbii folosite de colectivitate, ca premisă a comunicării eficiente. Însuşirea unei limbi – consideră autorul – constă în stabilirea unor asociaţii directe între noţiuni şi grupuri sonore corespunzătore. Se preconizează relaţia dialectică gândire-limbaj, atunci când se afirmă că "*odată cu însuşirea cuvintelor în limba maternă, copilul învaţă să şi gândească, începe să-şi formeze noţiunile*" (op. cit., 5). Dincolo de interpretarea dată învăţării - concepţie rediscutată, regândită, redefinită de literatura de specialitate actuală- trebuie remarcată definirea însuşirii limbii din perspectiva gândirii, ca element determinant: o limbă e achiziţionată în momentul în care omul gândeşte în limba respectivă.

Însuşirea unei limbi, consideră autorul, se poate realiza sub două forme principale: (a) sub forma *stăpânirii mediate sau discursiv–logice;* (b) sub forma *stăpânirii directe-intuitive.*

Stăpânirea limbii sub formă discursiv-logică înseamnă concentrarea atenţiei asupra particularităţilor lexicale şi gramaticale ale limbii. E o stăpânire *intermediată*, pentru că individul se gândeşte în limba maternă, iar apoi, prin traducere, o transpune în limba nou achiziţionată. "*Vorbitorul care stăpâneşte real o limbă se caracterizează prin aceea că*

foloseşte mijloacele lingvistice de comunicare intuitiv. Conştiinţa lui este aproape în întregime concentrată numai asupra conţinutului de idei al vorbirii." (op. cit., 6) Acest tip de stăpânire nu mai conţine veriga traducerii, subiectul se implică spontan în exprimarea ideilor în limba ne-maternă.

În definirea bilingvismului sunt stabilite câteva forme de manifestare:

- Faza bilingvismului incomplet, când a doua limbă e stăpânită pasiv
- Bilingvismul complet, adică a bilingvismului congruent
- Faza bilingvismului substractiv (substitutiv), când a doua limbă achiziţionată devine limba dominantă, din punctul de vedere al stăpânirii ei.

Autorul consacră o atenţie specială bilingvismului instituţional şi remarcă îmbunătăţirile constatate în acest domeniu ca urmare a apariţiei noilor manuale specifice, a noilor programe, a tipăririi dicţionarelor bilingve şi a cărţilor de metodică. Precizează, de asemenea, marile probleme nerezolvate în acest domeniu, ca de exemplu: elevii cunosc o serie de reguli gramaticale, dar aplicarea lor se face anevoios; este subapreciat rolul exerciţiilor de vorbire, al conversaţiei libere ca mijloc de însuşire a limbii; elevii dispun de multe informaţii despre viaţa, opera literară a scriitorilor, dar vocabularul lor, modul lor de a construi fraze este sărăcăcios etc.

Sunt prezentate din perspectivă interferenţială, deci behavioristă greşelile de exprimare frecvent întâlnite, care sunt explicate prin stăpânirea mediată a limbii. Autorul consideră că sursa majorităţii erorilor de exprimare reprezintă gândirea în limba maternă şi exprimarea acesteia prin traducere.

În partea a doua a cărţii problemele de fonetică, morfologie, sintaxă, vocabular sunt tratate contrastiv, explicarea fenomenelor de limbă bazându-se pe o documentare preţioasă. Analiza ştiinţifică a fenomenelor abordate este urmată în mod regulat de indicaţii şi sugestii metodice legate de problema tratată.

A treia perioadă defalcată, inserată între anii 1970-1989, din punctul de vedere al tratării problemelor de pedagogia limbii ca limbă ne-maternă, este o perioadă seacă, ce se caracterizează printr-un *hiatus*, prin minimalizarea (chiar anihilarea) importanţei acordate alterităţii lingvistice.

Ca atare, în centrarea interesului şcolii asupra subiectului cunoscător, această trăsătură specifică nu a fost luată în considerare. Drept urmare, în această perioadă dispar programele, manualele specifice, iar tratarea problemei ca atare se estompează. Din perspectivă metodologică, se poate vorbi de forme de aplicare ale aşa-numitei "băi lingvistice", în realitate este vorba de prevalarea orientărilor de omogenizare, care depreciază individualităţile, şi în consecinţă şi alteritatea.

A patra etapă reprezintă etapa anilor de după 1989. Această etapă de gândire pedagogică se caracterizează printr-o deschidere pronunţată faţă de nou, printr-un interes faţă de viziunea integratoare asupra diverselor tipuri de alterităţi. În acelaşi timp, ca reflex al unor momente istorice revolute, este o perioadă a „încercării" de recunoaştere, înţelegere şi acceptare a alterităţii etno-lingvistice. Scopul esenţial al studiului nostru se încadrează în curentul de „recuperare", marcat de lucrările pedagogice recente care îşi propun identificarea acelor modalităţi de predare-învăţare ce oferă şanse egale individului în a se înţelege pe sine şi implicit în a-l înţelege pe "celălalt".

Bibliografie

* * * România şi minorităţile (colecţie de documente) (1997) Editura Pro Europa, Bucureşti.

Ádám, Z. (1969) *Probleme specifice ale predării limbii române în şcolile şi secţiile cu limba de predare maghiară.* Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.

Dumitrescu, V.; Tittel, A. (1958) *Îndrumător metodic pentru predarea limbii române-clasa a V-a* (şcoli cu predare maghiară), Editura de Stat Didactică şi Pedagogică, Bucureşti.

Firth, J. R. (1957) *Papers in Linguistics : 1934–51,* Oxford University Press.

Grice, H. P. (1979) "Logic and Conversation" , *Communications,* 30.

Hutchinson, Tom, Alan Waters, (1991) *English for Specific Purposes,* Cambridge University Press, Cambridge.

Lupaş, I. (1921) *Probleme şcolare (critici şi sugestii),* Editura Cugetarea, Bucureşti, IV, nr. 21.

Nastasă, L; Salat, L (2003) *Maghiarii din România şi etica minoritară* (1920–1940), Seria: Diversitate etnoculturală în România, Cluj- Napoca.

Sima, G. (1915) *Şcoala românească din Transilvania şi Ungaria,* în Revista Generală a Învăţământului, nr. 8–9.

Szilágyi N. S. (1996) *Hogyan teremtsünk világot?,* Editura Tankönyvkiadó, Cluj- Napoca.

Vincze Gábor (2003) *A romániai magyar kisebbség két világháború közti helyzetének vázlatos áttekintése, különös tekintettel az egyházakra és az oktatásügyre,* în: Erdélyi iskola, Státus, Miercurea-Ciuc.

A nemzeti kérdés zátonyain 1848–1849-ben (Historiográfiai taktikák és praktikák)[1]

Miskolczy Ambrus

1848-1849 a kísértetjárás éve. Marx egyetlen bevált jóslata a Kommunista Kiáltvány első mondata: Kísértet járja be Európát, a kommunizmus kísértete. De vele együtt a nacionalizmus kísértete is bejárta Európát, amely egyébként korábban indult, és amelytől például Metternich jobban félt, mint a kommunizmustól. Kétségtelen az új legitimáció tört utat: a gazdasági növekedés igénye és az emberi jogoké. Kérdés, hogy milyen keretekben teljesednek ki? Nemzet, osztály és emberiség miként viszonyulnak egymáshoz? 1848-1849 az univerzalizmus és partikularizmus nagy drámájának egyik nagy felvonása, maga a dráma még máig sem zárult le. Ha nem így lenne, mi sem lennénk itt és most – a nemzeti kérdés zátonyain. És nem éreznénk a szokásos dilemmát, hogy mi is legyen: ünnepélyes megemlékezés vagy kritika, netán leleplezés? Általában a kettő együtt jár. Most is, de a cél: nem elvtelen kompromisszum, hanem tisztelet a történelmi teljesítménynek, kritika az éppen azt elleplező történészi fogásoknak, taktikáknak és praktikáknak szól. Ez kötelességünk, mert a történész az emlékezet őre. Emlékezet nélkül nincs ember és nincs közösség. Kérdés: mi van és mi legyen a nemzeti emlékezetben? Pontosabban, mi legyen a nemzeti emlékezetekben? És mi legyen az európai emlékezetben?

Az 1848-as forradalom a legnagyobb európai forradalom ígéretének éve. Anglia és Oroszország kivételével mindenüvé elért a forradalmi hullám. Számunkra az 1848-as forradalom alapító esemény. Színre léptek a nemzetek. Népekből nemzetek lettek, amikor az ún. elitek a nép- és a nemzeti szuverenitás igényét érvényesíteni próbálták. Úgy tűnt megvalósulhat azon új világrend eszménye, melyben az emberiség hatalmas hárfa és a nemzetek a húrjai. Csakhogy 1848 júniusában már Párizsban elszabadult a pokol, osztályharcos jellegű polgárháború robbant ki. Ősszel a Habsburg Birodalomban támadásba lendült a fegyveres ellenforradalom, Magyarország pedig gyilkos nemzetiségi polgárháború színtere lett, majd 1849 júliusában a nemzetiségi megbékélés perspektívája reális közelségbe került.

Százötvenöt éve, hogy Szegeden 1849. július 14-én Kossuth Lajos kormányzó-elnök és Nicolae Bălcescu, havaselvi emigráns, valamint társa, Cezar Bolliac a még csak eszményként létező Románia nevében szerződést írtak alá, az ún. *Projet de pacification*t, azaz: *Kibékülési terv*et és egy szerződést román légió felállításáról. Ez a szerződés az első diplomáciai okmány, amelyben először fordul elő a kifejezés: Románia. A „terv" egyébként alkotmányellenes volt, mert az országgyűlésnek kellett volna elfogadnia, ez pedig nem sokat tudott róla. A magyar forradalom és szabadságharc irányítói úgy hidalták át az alkotmányellenes helyzetet, hogy a „terv" alapelveit és rendelkezéseit országgyűlési dekrétumban kiterjesztették valamennyi magyarországi nem magyar nemzetiségre. Így – komoly viták után – július 28-án Szegeden az első magyar népképviseleti országgyűlés utolsó ülésén határozatot, másszóval: dekrétumot hozott a nem magyar népek nemzeti jogairól. A két dokumentum a *Kibékülési terv* és a nemzetiségi dekrétum feltételezi egymást. Egyiknek sincs értelme a másik nélkül. Jelentőségük a térség geopolitikai átrendezésének igényében rejlik. Magyarország belső átalakítása külpolitikai orientációjának

irányváltásával járt együtt. A török birodalmat és a nyugati hatalmakat szerették volna a cári orosz agresszió elhárítására mozgosítani, másszóval előre hozni azt a konfliktust, ami négy év múlva krími háborúban be is következett. A független Magyarországnak és „Romániá"-nak akkor csak így lehettek volna esélyei. Nem háborút akartak provokálni, hanem az ellenükben kirobbantott és folyó háborúból kiemelkedni, felszámolni az egész Duna-táji térség orosz katonai megszállását, ahogy ezt a korbalei európai radikalizmus is igenelte.

A magyar történetírás némi büszkeséggel hangsúlyozza, hogy a *Kibékülési terv*et követő és arra épülő országgyűlési határozat Közép-Európa első nemzetiségi törvénye, az első modern kísérlet az interetnikus kapcsolatok alkotmányos jogi szabályázására. Már Szemere Bertalan miniszterelnök július 28-i körrendeletében büszkén adta hírül a kormánybiztosoknak:

„A nemzetgyűlés a különbféle népiségekre nézve egy oly politikának vetette meg alapját, melyben a kiengesztelődésnek teljes biztosítékát foglalja magában, oly politikának, melyet Európa követni fog, de példát reá még egy kormány sem adott."[2] Ugyanakkor, amikor Clio ítélőszéke elé kerül ez a nagy tett, ezt az indokolt büszkeséget minden történész – a maga mértéke szerint – önkritikával és szemrehányással társítja. Már Horváth Mihály, a forradalom és szabadságharc első nagy monográfiájának szerzője, úgy nyilatkozott, hogy ezen törvénynek egyetlen hibája volt: az, hogy későn hozták, és ezt még a magát sovinisztának valló miniszterelnök, Bánffy Dezső hű ideológusa, Jancsó Benedek is idézte a román nemzeti törekvések elleni munkájában.[3] Az egészséges lelkiismeretfurdalás egészségtelen voluntarizmussal társult. Ki is alakult a magyar történetírásban az a sejtelem, hogy 1848 tavaszán ilyen törvénnyel elejét lehetett volna venni a véres nemzetiségi polgárháborúnak. A bűbakkereső szemléletnek már csak meg kellett találni a hibást, aki miatt mindez elmaradt. A trianoni és azt követő traumák nyomán konzervatívok és kommunisták – természetesen eltérő ideológiai megfontolásokból és eltérő mértékkel mérve – a magyar forradalom kormányát ültették a vádlottak padjára, azon magyar és nem magyar történészek némi mulatságára, akik a jogi aktusnak, mondván, hogy későn született, látszólag nem tulajdonítanak különösebb jelentőséget. A nacionalizmus természetrajza és a kor embereinek lélektana, mint a nemzetiségi jogbiztosítás elhúzódásának magyarázata – bár mára már elfogadott[4] – fokozatosan hódított teret. Először a hajdani nagy kortárs gondolkodó Eötvös József helyzetelemzésében, majd az 1960-70-es években az ismert angol C. A. Macartney írásaiban,[5] és jellemző, hogy szinte máig a legterjedelmesebb elemző tanulmányt Bécsben tették közzé, még 1980-ban.[6]

A szegedi dokumentumok ma is élő történeti problémát jelentenek. Elemzésüket időszerűvé teszi a közép-európai térség interetnikus kapcsolatainak élő valósága, pluralizmus és unitarizmus, multikulturalitás és kizárolagosság lappangó vagy nyilvános szembenállása. Időszerűvé teszi még az a meggyőződés, hogy a múltból lehet tanulni, miközben valamennyien csak viszolygással figyeljük az olyan kísérleteket, amelyek történelmi példákat akarnak felmutatni, nem is beszélve a nemzeti szenvedéstörténettel legitimált üdvtörténetekről.

Először vizsgáljuk meg milyen jogokat szavatol a *Kibékülési terv*re épülő nemzetiségi dekrétum „a haza nem magyar ajkú polgárainak". Nyelvhasználatot biztosít az iskolában, az egyházban és a közigazgatásban, valamint az igazságszolgáltatásban. A magyar nyelv hegemóniáját már csak „diplomatiai" jellege érvényesíti. A magyar nyelv mindenütt használható, de kizárolagosan csak a kormány, az országgyűlés, az igazságszolgáltatás

magasabb fórumainak, a hadsereg, valamint az országos közigazgatás nyelve. Azokban a törvényhatóságokban – megyékben és városokban – ahol „valamely népfaj az összes lakosság számának felét túlhaladja", az illető nemzetiség nyelve is használható. Használható még az első fokú igazságszolgáltatásban és a nemzetőrségben. Az egyén a hatóságokhoz viszont bárhol anyanyelvén is fordulhat. A mai magyar olvasó némi zavartsággal futhatja át a szegedi határozatot, hiszen a szomszédos országokban élő magyarok számára mást és többet igényel, valamiféle autonómiát, ugyanakkor tudja, hogy a szegedi dekrétumnál kilátásba helyezett jogoknál kevesebb jut nekik osztályrészül. És óhatatlanul kísért a kérdés: miért ilyen későn született a példamutatónak szánt rendezés?

Közhely, de legalább nem ártalmas, ha azt hangsúlyozzuk, hogy a történész nem arra a kérdésre keresi a választ, hogy mi miért történt, hanem arra, hogy hogyan és miként? A miért kérdésének megválaszolása olyan tudást feltételez, amelynek földi halandó nem lehet birtokában, a hogyanra való válasz keresése viszont legalább közelebb visz annak megismeréséhez, hogy egyáltalán mi történt. Milyen hosszú- és rövidtávú folyamatokba illeszkedik az, amit vizsgálunk? Jelen esetben: az első közép-európai nemzetiségi törvény.

De vajon nem túlozzuk el a szegedi fejlemény jelentőségét, amikor törvényről beszélünk határozat helyett? Nem szépítünk, sőt kozmetikázunk? Hiszen a szegedi dokumentumoknak van valami ideiglenes jellege. Ugyanakkor – ne feledjük – a határozat is törvényerejű. A szegedi törvényhozók azért választották „a kormánynak ideiglenes intézkedéseiben utasításul" szóló határozatot, mert a szerbek és románok irányában azt a politikai készséget akarták érzékeltetni, hogy ha ezek kívánják, akkor majd külön törvényt is hoznak – mint ezt 16. paragrafusban hangsúlyozták. A szegedi határozatot tehát csak alapnak szánták, a további politikai alku és egyezkedések számára. Magától értetődik, hogy a közös harcban való részvételnek, az erőviszonyoknak megfelelően bővítik. A határozat tehát valamiféleképpen nyitott törvény.

Kétségtelen, hogy szükség szülte ezt az alkotmányjogi fejleményt, de alkotói minden szavát alaposan mérlegelték. Olyan ideológiai kitételre akarták építeni, amely eltér a nemzetiségek egyenjogúságának követelésétől, pedig ez a Habsburg Birodalomban a francia forradalom „Szabadság, Egyenlőség, Testvériség" szólamához hasonló karriert futott be. Olyannyira, hogy a birodalmi kormányzat és az uralkodó is különböző megnyilatkozásaiban felkarolta, és a márciusi oktrojált alkotmányba is bevette. Ezt a formulát – a nemzetiségek egyenjogusága – a magyar politikusok kinevették, politikai non szensznek tartották, olyan legitimációs elvnek, amelynek érvényesítése óhatatlanul az állami élet káoszához vezet, és eleve ellentmond az osztrák kormányzat birodalmi egységet és nagyhatalmi állást célzó célkitűzéseinek. Ezért hangoztatói nem is gondolhatják komolyan. Hiszen a nemzetiségi elv maga volt a teljes nemzeti önrendelkezés iránti igény, amelynek érvényesítése a Habsburg Birodalom egységét veszélyeztette. A gráci egyetem államjogi professzora, Ludwig Gumplowicz 1879-ben a nemzetiségi és nyelvhasználati jogokról írt klasszikus munkájában a harminc évvel korábbi magyar megnyilatkozásokkal egybehangzóan értékelt: „Az ily módon követelt egyenjogúság szigorú és következetes érvényesítése a közéletben a legsúlyosabb jogsértésekhez vezetett volna Ausztria legmagasabb helyet elfoglaló nemzetei és néptörzsei ellenében".[7] Mert ha például a nemzetiségeket – úgymond – egyenjogusítják, akkor a nyelvi-etnikai többség a kisebbséget, annak ellenére, hogy ez gazdaságilag erősebb, politikai eszközökkel maga alá rendeli, és így intézményesül a társadalmi és nemzeti bosszú. Gumplowicz eszménye egyébként az erők szabad játékát biztosító liberális állam volt, amely a Habsburg Birodalom esetében hasonló egy

hatalmas edényhez, amelybe különböző egymással össze nem olvadó folyadékokat öntenek, és aztán fizikai tulajdonságaiknak megfelelően helyezkednek el. Így minden „valós szellemi hatalomnak megvan a megfelelő joga". Jog és hatalom egyensúlya szinte fizikai törvényszerűség, mert: „szabad fejlődésnél a természetes korrekció nem sokáig várat magára". A gráci professzor úgy vélte, hogy a magyarok Szegeden a kisebb nemzeteket az osztrák politikára adott válaszként emancipálták[8] – tehát bosszúból, azért, hogy kellemetlen örökséget hagyjanak hátra. Kérdés, a kiváló államjogász nem olvasta a magyar nemzetiségi dekrétumot, vagy nem akarta észrevételezni, hogy az ő által helyeselt kifejlődés-formulát a magyarok alkalmazták először a törvényhozásban?

A birodalmi vezetés egyébként vigyázott arra, hogy amennyire lehet megkerülje a nemzetiségi elvet. 1849 tavaszán már nem is hagyta, hogy a Bécsből Kremsierbe telepített parlament befejezze alkotmánytervét, hanem – mintegy érzékeltetve, hogy a népszuverenitást nem ismeri le – maga tett közzé egy olyan alkotmányt, amely soha sem lépett életbe. Ez a márciusi alkotmány 5. paragrafusában azt hangsúlyozta, hogy „Valamennyi néptörzs egyenlő jogú és minden néptörzsnek sérthetetlen joga nemzetisége és nyelve megtartása és ápolása." A nemzetiségek egyenjogúságának érvényesítését csak a 71. paragrafusban helyezte kilátásba, természetesen Magyarországon, nem annyira, hogy a nem magyar népeket megjutalmazza, hanem inkább azért, hogy a magyar népet megbüntesse. A magyar politikusoknak igaza volt, hogy a szépen hangzó egyenjogúságformulát csak eszköznek tekintik a birodalmi vezetők.[9] Viszont 1849 nyarán az osztrák és orosz előrenyomulás miatt is rá kellett döbbenniük, hogy komolyan kell venni, ellensúlyozni kell. Így foglalták be a szegedi határozat első pontjába azt, hogy„a magyar birodalom területén lakó minden népiségek nemzeti szabad kifejlődése következőkben ezennel biztosíttatik".

A fejlődés-formula nem magyar találmány. 1848 júniusában a frankfurti országgyűlésen összeállított alapjogok tervezetében jelent meg először a 47. paragrafusban: „Németország nem német nyelvű néptörzsökeinek népiségi fejlődése biztosíttatik, nyelvük egyenjogúsága, ameddig területeik terjednek, az egyházban, az oktatásban, az irodalomban, a belső igazgatásban és jogszolgáltatásban."[10] Aligha kétséges a magyar formula: „a nemzeti szabad kifejlődés", többet jelent, mint „a népiségi fejlődés". Ugyanakkor eléggé körvonalazatlan és kétértelmű ahhoz, hogy magyar és nem magyar érdekeket össze lehessen hangolni. Viszont jellemző, ahogy a magyar törvényhozók fogalmaikat alakították. A *Kibékülési terv* magyar szövegében még azt szögezték le, hogy „a magyar kormány óhajtván minden Magyarhon kiegészítő részét képező népiségek szabad kifejlődését, a románok részére a következő népiségi biztosítékokat engedeményezi". A mérvadó francia szövegben viszont egyértelműen nemzetiségekről és nemzeti garanciákról van szó. A fogalmakat tehát még két hét alatt is a körülmények kényszere folytán pontosították, csiszolták.

A szegedi dokumentumok kemény viták és alapos érdekegyeztetés révén születtek. Mind a magyaroknak, mind a románoknak nagy utat kellett megtenniük. Számunkra különösen Bălcescu állásfoglalásainak a változása tanulságos. Az ő kezdeményezése nélkül aligha születtek volna meg, vagy ha igen, akkor is más formában. A román forradalmár a bánsági Eftimie Murguval 1840-ben Havaselvén olyan összeesküvésben vett részt, amely a román nemzeti egységet Ausztria keretei között képzelte el, olyan Habsburg Birodalomban, amely Svájchoz hasonló. 1847-ben már nyiltan hirdette – igaz Párizsban – olyan román állam kialakításának szükségét, amely a Habsburg Birodalomhoz tartozó

román lakta területeket is magába foglalja. 1848 tavaszán valamiféle „svájci típusú konföderáció"-nak szerette volna megnyerni a magyar kormányt. Ezen elképzelés alapja: a magyar és a román nép elszigeteltsége a szláv és a germán tömb között. Azt a vágyat foglalta magába, hogy Magyarország a pánszlávizmus elhárítása érdekében az erdélyi és magyarországi románoknak messzemenő kollektív jogokat ad, és ezzel nemcsak együttműködésüket biztosítja, hanem a két dunai román fejedelemség szövetségét is. Az erdélyi románok számára azonban vonzóbbnak látszott a Habsburg Birodalom föderalizálása. Jellemző, hogy a havaselvi román megbízottak is inkább a magyarellenes erőkkel működtek együtt. Maga Bălcescu is úgy vélte 1848 őszén, hogy a habsburgiánus román népfelkelés nyomán az ausztriai románok olyan területi autonómiát alakíthatnak ki, amely egy lépés a nagy román nemzeti egység felé. A magyar katonai sikerek láttán azonban inkább a többet ígérő forradalommal való szövetség igénye kerekedett felül. Nem mondott le a nemzeti egység igényéről, de úgy vélte, a közös harc a cári Oroszország és Ausztria ellen jobban szolgálja a román nemzeti érdekeket. Ezért bámulatos szívóssággal tárgyalt Kossuthtal, amíg el nem érte célját.

Némi forradalmi machiavellizmus jellemezte mindkét szerződő felet. A román fél is a magyarhoz hasonlóképpen kereste a képlékeny formulákat, és ezért fogadta el a magyar eszmei kezdeményezést. Mert – láttuk – ami a *Projet* magyar változatában népiség, az a franciában nationalité = nemzetiség. A szabad kifejlődés pedig ugyancsak magában foglalhatta az elszakadás jogát, miközben ennek szándékát a román fél természetesen tagadta, és a szerződéssel egyben le is mondott róla. Politikusoktól nem is várható el, hogy szem elől veszítsék: a politikában alapvetően az erő számít. A kérdés, mire használják? A fogalmazás képlékenysége mindkét fél érdeke volt, annál is inkább, hogy saját radikálisait is megnyugtassa. De a legfontosabb szempont az volt, hogy a közös ellenség elleni harcban szerzett érdemek alapján akartak egymás között osztozkodni. Ezért mindkét fél eleve tisztában lehetett azzal, hogy az egymással való versengésnek és egymás kijátszásának határai vannak. Annál is inkább, mert sokakban tudatosult, hogy egymás kiirtása lehetetlen, és öngyilkossági kísérlet. Igaz, már 1848 nyarán is figyelmeztették magyarok és románok egymást az egymással való nyílt szembefordulás káros következményeire, mégis a tragédia bekövetkezett. A hatalmi ösztön győzött – mint általában a politikában.

Vajon ezek után nem öncélú szellemi játék a papíron maradt szép eszmék és szavak fogalmi elemzése? Nem öncélú-e a szimbolikus térben való kalandozás? Nemcsak valamiféle idézetháború, amikor például magyar történészek román bűnbánó és önkritikus nyilatkozatokat idéznek, és fordítva? És így nemcsak egymást bosszantjuk ünnepi alkalmakkor? — természetesen a kötelező képmutatással. Ha a lényeges kérdésekre keressük a választ, akkor nem a magunk eszme- és érzelemvilágát kell a kor embereire vetítetni, hanem az övékét elemezni, ideológiai sémáinktól mentesen.

Nem egyszerűen Hajnal István érdeme, hogy 1952-i figyelmeztetése ma is még oly sok vonatkozásban aktuális: „A történetírás mindinkább elfeledte egyedül igaz és kötelező módszerét: hogy igyekezzék bensőleg átélni az időket, amiket meg akar eleveníteni."[11] A forradalom privilegizált esemény: térről és időről kialakított képzetek radikálisan megváltoznak, amikor vágyak valósággá válnak, és aztán vágyak és valóság között elmosódik a határ, még akkor is, amikor az ellenforradalmi megtorlás már véres tivornyáját üli. 1849 júliusának végén lehetett sejteni a közelgő véget, de még nem volt biztos, hogy mikor és miként következik be. Palmerston például közvetíteni akart, és augusztus elején

éleshangú üzenetben szerette volna Ausztriát a magyarokkal való kiegyezésre bírni. Ki láthatta előre, hogy Dembinski, az új katonai fővezér a magyar sereget mészárszékre viszi? És így az észak felől levonuló Görgeinek, aki átvette a fővezérséget, diktátorként nem marad csak a fegyverletétel, mint az egyetlen ésszerű lépés. De ezt követően is még Szemere Bertalan, a minapi magyar miniszterelnök, még a Bem vezetése alatt kifejthető további fegyveres ellenállás híve volt. Mindemellett okkal feltételezték osztrák történészek, hogy a magyar fél a vereséget érezve, a nemzetiségi törvénnyel kellemetlen örökséget akart Ausztriára hagyni,[12] ugyanakkor alapot biztosítani a nem magyar politikai erőkkel való – kényszerű – együttműködés számára.

A két szegedi dokumentum rendhagyó mozzanat, de nem politikai szeszély szülötte. A kérdés az, hogy a pillanat szorítása és a forradalmi messianizmus pillanatnyi eufóriája miként fonódott össze már olyan korábban felbukkanó mozzanatokkal, amelyek mintegy előkészítették a szegedi nemzetiségi határozatot? Melyek voltak azok a korábbi nemzetiségpolitikai elképzelések, amelyek ezen törvényhozói fejlemény előzményének tekinthetők? Hogyan fejlődött a másik féllel szembeni nemzeti tolerancia gondolata?

A magyar liberálisok a francia nemzeti modellt követték. Ez pedig az egy nemzet, egy állam, egy nyelv eszménye volt. Ezért amikor a magyar liberálisok és demokraták politikai programként vetették fel jobbágyfelszabadítás gondolatát, többen is a magyar nyelv elsajátítását szerették volna feltételként kitűzni. A magyarosítás célkitűzését azonban a várható és kibontakozó ellenállás miatt a magyarosodás elősegítésének igénye váltotta fel. A közélet magyar nyelvűségéért mindent megtettek, a magánélet tiszteletbentartását hangsúlyozva. Múlt és jelen tapasztalatai egyaránt erre ösztönöztek. A magyar nemesség maga is soknemzetiségű alakulat volt, ugyanakkor olyan testületi szellem hatotta át, amilyet a modern nemzet számára tartottak kívánatosnak. Hunyadi Jánosról tudták, hogy román származású volt, mégha sokan az ellenkezőjét bizonygatták. A román kisnemesi tömegek pedig inkább a magyar arisztokrata és középnemes példáját követték, mintsem a magyarral szemben román nemzeti célokat valló román értelmiségit. A zsidók pedig az emancipáció ígéretében bízva lelkesen tanultak magyarul, és azonosultak a magyar szabadság ígéretével. A magyar etnikum a Kárpát-medencében nem érte el az összlakosság felét, de az ország: Magyarország iránti politikai lojalitásban a lakosság abszolut többsége osztozott. Persze szó sem lehetett mindennapos népszavazásról – hogy Jules Renan azon formulájára emlékeztessünk, mely szerint a nemzet mindennapos népszavazás. A magyar liberálisok nem is a lakosság nemzeti ellenállásától tartottak, hanem attól, hogy a kormányzat a jó császár vagy jó király mítoszával élve legitimálja az elégedetlenséget, és akkor szabadul el a pokol: „a tömegek lázadása" – hogy Ortega y Gasset divatos, ám visszemnőleg is érvényes kifejezésével éljünk. A nemzetté válást a magyar liberálisok jogkiterjesztésként hirdették meg, összekapcsolva a nemzeti önfeláldozás ethoszával: a nemes lemond kiváltságairól és a jobbágyot beemeli az alkotmány sáncaiba, és mindketten mint öntudatos polgárok védik a hazát – jogokban és kötelességekben egybeforrva. A nagy jövő álma és a nemzeti megsemmisülés lehetősége a modern alkotmányos állam kiépítésének szívós küzdelmével társult. Félelem és remény, szorongás és magabiztosság a kortárs lelkiség alapvonása. 1848 a legjobb példa.

Amikor a Népek Tavasza a magyar liberálisok számára páratlan lehetőséget kínált programjuk megvalósítására, a külföldi alkotmányok példáját követve nemzetiségi jogokról hallgattak a törvényekben, holott az 1847-i *Ellenzéki Nyilatkozat* a nem magyarok kíméletéről is szólt. Igaz, közben a nyilvános közbeszéd mögött itt-ott felvillant a

lehetőségek rendhagyó mérlegelése. Pillantsunk bele Lónyay Menyhértnek testvéréhez, Alberthez írott levelébe, amely Pozsonyban 1848. március 22-én a diétai tárgyalások alatt vetett papírra, mint jelezte: „Az ülésben írám, azért olvashatatlan." De aligha ezért nem közölték eddig, hanem a következő passzus miatt: „Igen sajnálom, hogy nem tudtam, hogy szeretett atyánk 10-dikén a gőzösön volt. Igen szerettem volna beszélni vele. Ennek leveléből értettem, hogy mindnyájan feljöttök, mindenesetre vagy egy esztendeig nem lesz bátorság a falun, azután talán csak consolidaltathatnak a viszonyok országunkban, hanem az aristocratia elveszett, a nemzetiség is alkalmasint. Talán az ország ki nem állja ezen veszedelmes crisist. Egyedüli reményünk [a „remény" szó hozzávetőleges olvasat, mert a papír ugyanis kitört] van a municipiumokban, ha érzi a vagyonos osztály, hogy élet-halál crisis közt van, talán képes lesz reactió nélküli rendet csinálni, én más jövendőt előttünk nem látok, mint schweiczi canton sisthemát."[13]

Lónyay Menyhért a második vonal politikusa volt. Valamiféle középpárt létrehozásán ügyködött. És olykor úgy érezte, hogy komoly erő áll mögötte. Politikájának lényegét a 1848. január 10-én naplójában így juttatta kifejezésre: „Kossuthtal jelenleg általános az elégedetlenség. Parancsoló modora, mindent maga végezni akaró szándéka [...] úgyszólva mindenkit elidegenítének tőle. [...] Holott, ha vezér akar lenni és maradni, azt írja zászlóira, amit mi akarunk, nem pedig azt, amit ő akar, mert így nem lehet kívánni, hogy azután mindenben kövessük."[14] A svájci kantonrendszerről naplójában bölcsen hallgatott. Nem is volt más, mint hirtelen ötlet. De jellemző, hogy a válság mi mindent kihozhat egy emberből, olyan világban, amelyben a magyarok általában Svájcnak lehetőleg csak természeti szépségeiről értekeztek. Ha historiográfiai taktikákról és praktikákról beszélünk, akkor jellemző, hogy mindeddig Lónyay ezen levelét nem idézték.

Lónyay svájci példája azért lehetett a kínos ebben az idézetben, mert a magyar nemzetpolitika francia típusú türelmetlenségét azzal a fordulattal szoktuk kimagyarázni, hogy azt hitték, ha polgári jogokat adnak, akkor magyarok lesznek a nem magyarok. A fenti levél szerint azonban, láthatjuk, mérlegeltek más lehetőségeket is, ami nem jelenti azt, hogy ezen mérjük a kort és embereit. De azt igen, hogy jobban lássuk a virtuális történelmet. Valóságos és virtuális kiegészítik egymást. Tragikus mozzanat az, hogy a kor liberalizmusa és nacionalizmusa Kelet-Európában nem tudott úgy ötvöződni, hogy a svájci példához vezetett volna — birtokon belül nem. A birtokon kívüli nacionalizmusok egyes hangadói, mint a román Bălcescu és néhány társa, vagy az erdélyi George Barię felvetették ezt a lehetőséget, de mint tudjuk, a román közgondolkodásba nem épült be.

Az ideológiai térben, amikor a mindent vagy semmit pszichózisa érvényesül, nincs kompromisszum. Mindenki a maga nemzeti hegemóniájára tört. Az 1848-i áprilisi törvények előbeszéde „az összes magyar nép"-ként említette az ország lakosságát, és kötelezővé nyilvánította a magyar nyelvhasználatot a vármegyékben. 1848 tavaszán a szerbekkel, akik korábbi privilégiumaikra hivatkozva területi autonómiát akartak polgárháborúba is keveredtek. A horvátokkal való fegyveres konfliktus sem váratott magára, bár 1848 nyarának végén Horvátország teljes különállását elismerték volna. A magyarországi románok, mivel a szerbek egyházi nyomásától szabadulni akartak a magyar kormányhoz zömükben hűek maradtak. A szlovák értelmiségiek mozgalmainak állami erővel elejét vették. 1848 májusára a Bánság szerbek lakta része és Erdély valamiféle puskaporos hordóvá változott. Az erdélyi román értelmiségi hangadók nemzeti jogaik elismerése fejében akartak tárgyalni Erdély és Magyarország egyesüléséről, amelyet az utolsó erdélyi diéta lelkesen proklamált. Erdély jelentőségét megemelték a körülmények.

Az országrész maga a rendi nemzetek szövetségére épült. Elvben példa lehetett volna egyes erdélyi románok és ugyancsak erdélyi német liberálisok által programszerűen hirdetett svájci államszervezetre, de a valóságban ellenpélda lett.

Erdély élő példával szolgált, hogy mit jelent a nemzetek egyenlősége.[15] Itt ugyanis országos hivatalokat és a megyei tisztségeket a három rendi nemzet: a magyar, a székely és a szász, valamint a négy törvényes vallás: katolikus, református, lutheránus és unitárius jelöltjei között osztották el. Főtisztségekre például 12 jelöltet választottak, és az udvar nevezte ki azt, aki neki megfelelt. A megyékben is ennek megfelelően állítottak jelölteket. A bonyolult politikai aritmetika inkább kontraszelekcióhoz és a kormányzati akarat érvényesüléséhez vezetett. És a kortársak úgy érezték állandó belső feszültség és elkülönülés forrása. Erdély hét fő bűneként aposztrofálták ezt a rendi alkotmányt. A katolikusokat preferálta a központi hatalom, ami csak ingerelte az erősen református liberális elitet, a lutheránusokkal együtt az unitáriusokat háttérbe szorították, úgy hogy nem véletlen, az unitáriusok köréből kerültek ki a legradikálisabb politikai elmélet hívei és hordozói. A tartomány lakosságának abszolut többsége román volt, román többségű volt maga az államot az államban alkotni akaró Szászföld lakossága is. Román többségűek voltak a vármegyék. A románok a politikai hatalmat az etnikai aránynak megfelelően szerették volna megosztani. De gondoljuk el, hogy a liberális kortársak számára milyen politikai képtelenség, hogy egy szilárd anyagi háttérrel nem rendelkező értelmiségi garnitúra veszi át a közigazgatást a viszonylag jómódú megyei nemesség ellenében, miközben nemzeti lojalitásuk egyáltalán nem azonos. Az hogy a nem magyar mozgalmaknak nem volt olyan földbirtokos és polgári társadalmi bázisa, olyan társadalmi és politikai inkongruenciát jelentett, amely nemzeti és politikai strukturális bizalmatlansággal járt, ha magyarok és nem magyarok kerültek egymással szembe.

Az ideológiai térben, amikor a mindent vagy semmit pszichózisa érvényesül, nincs kompromisszum. Jellemző erre a gyakorlati érzékkel is megáldott Wesselényi Miklós magatartása 1848 júniusában. Ő aki már 1843-ban hangot adott valamiféle nemzetiségi törvény igényének, leghatározottabban elutasította Szász Károly, nagyenyedi tanárnak azon törvényjavaslat-tervezetét, mely a románt mintegy történelmi jóvátételként negyedik nemzetként ismerte volna. Attól tartott, hogy Magyarország nem egyesül egy ilyen az ottani nem magyar törekvések számára is precedensként szolgáló Erdéllyel. Ugyanakkor a pánszláv összeesküvések és román fegyveres készülődések hírére felvetette kisebb, etnikailag egységesebb Magyarország kialakításának lehetőségét, méghozzá lakosságcserével, a második legnagyobb magyar etnikai tömb: a Székelyföld lakosságát mozdítva el szülőföldjétől, hogy helyet cseréljen az Alföld peremén élő románsággal, miközben még annak lehetőségét sem zárta ki, hogy a szászok is ebbe az új Magyarországba települnek át.

Ez a levél is a magyar történészek öncenzúrázott forrásai közé tartozik, mert nem illik be a historiográfiai sémába, hogy egy egyre mérsékeltebb liberális, mint Wesselényi Miklós, olyasminek ad hangot, aminek 1849 tavaszán a radikális Teleki László, és ő is inkább metaforikusan, amikor arról írt Kossuthnak, hogy Szent István Magyarországa meghalt. Egyrészt tehát ideológiai hiedelmeink hatnak, másrészt a valós lakosságcserék rossz emléke. Márpedig Wesselényi ezeknek sem lehet az őse, hiszen az erőszaktól elhatárolta magát: „Erre valami olyan kell, mi igaz, hogy még példátlan, de nem lehetetlen, ti. egy népvándorlás (:Völkerwanderung:) a mostani kor szelleméhez s miveltségéhez illő s békés tractatusok által eszközlendő."[16] Kossuth ezek után többet nem állt szóba

Wesselényivel, ám továbbra is mesterének tartotta a 30-as évekbeli Wesselényit. Ez pedig ezen ötletét többet nem szellőztette meg írásban.

A társnemzetekből álló államot román kortársak vallották programként, miközben olyan nemzeti ideológiát vallottak magukénak, amely egyoldalú nemzeti hegemóniát vallott célként, és a vérmesebbek még azon sem törték a fejüket, hogy a nem románokat asszimilálják, hanem egyszerűen az eltűnésükre spekuláltak, mint például Simion Bărnuęiu híres balázsfalvi beszédében, amelyet 1848. május 14-én tartott a katedrálisban.

Erdély élő példája volt annak, hogy a modern nemzeti eszmével járó kizárolagosság mennyire abszurd. Viszont mérvadó elitek ezt a kizálógaosságot próbálták érvényeíteni a maguk módján, mert ez következett a nacionalizmus logikájából és valóságából. Mégis paradox módon, ahogy a vallásbéke hazája lett a XVI. században, a XIX. században a nemzeti béke lehetősége is fel-felvillant. A szegedi nemzetiségi határozat előképe itt jelent meg a legpontosabban az ún. unió bizottság munkálataiban. Ezt a bizottságot még 1848 nyarának elején a kolozsvári országgyűlés jelölte ki, hogy a Magyarországgal egyesült Erdély sajátos viszonyait törvényesen rendezze, Szemere Bertalan belügyminiszter aztán újabb román póttagokkal egészítette ki. Szeptemberben összeállított örvényjavaslatai példamutatóak lehettek volna, ugyanis – ahhoz az alapelvhez tartva magukat, hogy létező jogokat nem számolnak fel – elismerték azt a jogot, hogy a szászföldi törvényhatóságokban továbbra is német legyen a hivatalos nyelv, mint ezt az 1846-1847-i erdélyi diéta is törvénybe foglalta, és ennek analógiájára elismerték a román nyelvhasználati jogot: „ahol románok is feles számmal vesznek részt a tanácskozásban, románul is szabad leszen fölszólalni." Ez elvi-ideológiai áttörés. Gondoljunk arra, hogy még 1849 nyarán is a magyar fél a szerbekkel való tárgyalások során is csak az egyházi, iskolai és községi anyanyelvhasználatot akarta elismerni még. Hatalmas vitát kavartak volna 1848 őszén az uniós bizottsági javaslatok, ha az országgyűlés elé kerülnek. Sikerük esélyeit latolgatni utólagos spekuláció. Fontosabb az, hogy az erdélyi politikai elitek egy része még békés feltételek között megtette azt a döntő minőségi lépést, amelyre csak 1849 júliusában került sor. Mindez példa arra, hogy az ideológiai formákat lehet az élet igényeihez igazítani, ha az érdekelt felek egymással való tárgyalásra vannak szorítva, hiszen a személyes érintkezés ellensúlyozza az ideológiai kényszerképzeteket. Gondoljuk el, miként lehet egyenjogúság a nemzeti, etnikai és társadalmi inkongruencia világában. Permanens polgárháború, vagy arra való készülődés. A nemzeti fejlődés formulája minden képlékenysége ellenére, vagy éppen azért ideológiailag a kompromisszumra ösztönöz. (Egyébként az osztrák kormány és az uralkodó is példálozott a nemzetiségek szabad fejlődésének ígéretével, de az egyenjogúságot aztán lelkesebben karolta fel, nyilván, mert jobb eszköznek tartotta, és az egyenjogúság-formula nem emlékeztetett a frankfurti alapjogok nyilatkozatára, egyszóval: a forradalomra.[17]) A külső körülmények meghatározó ereje abban rejlik, hogy tárgyalásra és egyezkedésre szorít, vagy pedig a szembenállást polgárháborúvá fokozza.

1849 nyarán az európai szolidaritás reményében tette meg a magyar kormány a nagy lépést. Forradalom volt ez a forradalomban. Talán nem véletlen, hogy a *Projet* aláírására éppen július 14-én került sor, azon a napon, amikor éppen hatvan éve a Bastille-t lerombolták. Most, 1849-ben a nemzetállami Bastille-on törtek rést. Nem alapítottak keleti Svájcot, de a nemzeti területi autonómia igényének részben eleget tettek azzal, hogy a megyékben biztosították a nem magyar nemzeti nyelvhasználatot. A megyék nem voltak olyan önállóak, mint a kantonok, de olyan széleskörű autonómiának örvendtek, mint sehol máshol a kontinensen.

A szegedi alapdokumentumok vívmányai nem léphettek életbe, mégis éltek és hatottak. A szegedi határozat az 1860-as években hallgatólagosan is precedens volt. Nem illett beszélni róla, de már azért is törvényt kellett hozni a nem magyarok nemzetiségi jogairól, hogy a forradalomra hivatkozókat gyengítse. 1868-ra a magyar törvényhozók kövérebbek és higgadtabbak, cinikusabbak és bölcsebbek lettek. Már nem a nemzetiségek nemzeti fejlődéséről hoztak törvényt, hanem a nemzetiségek egyenjogúságáról. Ezt az egyenjogúságot úgy határozták meg, hogy ne legyen sok köze az egyenjogúsághoz, viszont olyan nyelvhasználati jogokat engedtek, amelyek nem egy vonatkozásban még kedvezőbbek voltak a nem magyarok számára, mint az 1849-i rendelkezések. Aztán egyre kevésbé tartották be. Így amikor ezt a törvényt tető alá hozták, az érdekeltek nem fogadták el, később, amikor nem tartották be, akkor már követelték az érvényesítését. A két világháború között a kisebbségi magyar politikusok példálozgattak vele. Hiszen amellett, hogy kisebb-nagyobb engedményeket biztosított, egynagy erénye volt: ellentmondásosságával is a nemzetiségiek egyéni jogait biztosította. A magyar állam éppen a megyei autónomia miatt a nemzetiségi autonómiába foglalt igények egy részét is kielégíthette volna. Ugyanakkor a magyarországi nemzetiségi törvények tapasztalatai továbbéltek a történelmi Magyarország feldarabolása után is. A gyulafehérvári román nemzeti gyűlés például annak hangsúlyázásával helyezett kilátásba nemzetiségi jogokat, hogy: „Teljes nemzeti szabadságot valamennyi együttlakó nép számára." A történelem keserű tapasztalata, hogy a balkáni módon francia mintára centralizált Románia elitje még a kisebbségi szerződést sem akarta elismerni.

A szegedi alapdokumentumok mint a nagy történelmi teljesítmények, nem pusztán egy nemzet alkotásai. Szerzői évszázados magyar államjogi hagyományokhoz hűen mérlegelték a modern nacionalizmussal születő magyar és nem magyar nemzeti igények egyeztetési lehetőségeit, miközben az európai fejlődés követelményeihez próbáltak igazodni, annak tudatában, hogy olyan lépésre szánják el magukat, amelyre akkor európai törvényhozás nem adott példát. Múlt, jelen, jövendő találkozott a szegedi dokumentumokban? A válasz határozott igen. Ha jól megnézzük, az európai kisebbségi kérdések kezelésében a szegedi dokumentumok szelleméből és betűjéből is érvényesül valami. Viszont meglepő: állandóan hivatkozunk a történelemre, de nem mintha félnénk tőle.

Egyszerre mulatságos és szomorkás, hogy mikor hivatkoznak rájuk és mikor nem. Amikor néhány éve nagy európai asszisztenciával megszülettek az alapszerződések, és a tömegkommunikáció a történelmi megbékélés programját hangoztatta, akkor az 1849-i fejlemények említését gondosan kerülték, mintha csak nyomasztotta volna a feleket. Mikor egyik román vátrás barátomat megkérdeztem, hogy miért nem beszélnek erről a mi vezetőink, úgy nyilatkozott: biztos nem tudják, mondjam meg nekik. Dehát akkor nálunk főleg Antall József miatt éppen „haragudtak" a történészekre, az ismert vátrás polgármester pedig éppen szóban forgó kedves barátom, azaz elvtársa tanácsára olyan emléktábla avatására készült, amely azt hirdette, hogy a magyarok milyen sok románt gyilkoltak le. A kolozsvári hazugságtábla, amely két nyelven hirdeti, hogy a magyar arisztokraták milyen sok románt gyilkoltak le egyébként szórakoztató és aljas példája a szimbolikus terrornak, az utólagos bosszúnak és a primitív bűnbakkeresési politikának. Történész és politikus vadházassága évtizedekre riasztó tárgyi emlékeket tud nemzeni. De az óvatosság és az elzárkozás a történelemtől is lehet riasztó. Többen szóvá tették, hogy a mai magyar politikai pártok nem vállalják saját történelmüket. Ennek a zavarnak a jele a történelemoktatás kiiktatási kísérlete is. Az érem másik oldala a történelmi mítoszokat tö-

megkommunikációs propaganda szintjére emelő igyekezet. Mindez pedig valamiféle nyugtalanító emberi gyengeségre vall. Félelemre a történelemtől? A félelem a nem jó tanácsadó, mert korlátozza az önreflexiót. A történelem pedig fundamentalista primitivízmus zsákmányává válik. A szegedi fejlemények pedig végül kiesnek az emlékezetből. De addig tegyünk meg mindent, hogy az európai kulturális örökség ne csak csak az anyagi kultúra világát ölelje fel, hanem a szellemi kultúráét is. Ha a nemzeti megbékélést célzó törekvések antológiája elkészül, onnan aligha hiányozhatnak a szegedi dokumentumok, amelyek aktualitásának vonzásában összegyűltünk.

Irodalom

1. *Az 1848-49-es forradalom és szabadságharc mai üzenete* című konferencián elhangzott előadás. Szeged, 2004. július 17.
2. Szemere Bertalan: *Politikai jellemrajzok a magyar szabadságharcból.* Szerk. Hermann Róbert – Pelyach István. Bp. 1990. 574.
3. Jancsó Benedek: *A román nemzetiségi törekvések története és jelenlegi állapota. II.* Bp. 1899. 766.
4. Arató Endre: *Egykorú demokratikus nézetek az 1848–1849. évi magyarországi forradalomról és ellenforradalomról.* Bp. 1971.; Spira György: *A nemzetiségi kérdés a negyvennyolcas forradalom Magyarországán.* Bp. 1980.; Varga János: *Románok és magyarok 1848–1849-ben.* Bp. 1995.; Gergely András: The Hungarian Nationalities Act of 1849. *Geopolitics in the Danube Region.* Ed. Ignác Romsics – Béla K. Király. Budapest, 1999. 41–58.; Szász Zoltán: A nemzetiségi kérdés és országgyűlési megítélése. *A magyar országgyűlés 1848/49-ben.* Szerk. Szabad György. Bp. 1998. 317–338.; Miskolczy Ambrus: A zsidóemancipáció Magyarországon 1849-ben. Budapest, 1999
5. C. A. Macartney: Das ungarische Nationalitätengesetz vom Jahre 1868. *Der österreichische-ungarische Ausgleich von 1867. Vorgeschichte und Wirkungen.* Hg. Peter Berger. Wien – München, 1967. 230.
6. Ludwig Gogolák: Ungarns Nationalitätengesetze und das Problem des magyarischen National- und Zentralstaates. *Der Habsburgermonarchie.* III. Hg. Adam Wandruszka - Peter Urbanitsch. Wien, 1980.
7. Ludwig Gumplowicz: *Das Recht der Nationalitäten und Sprachen in Oesterreich-Ungarn.* Innsbruck, 1879. 226.
8. Gumplowicz: i.m. 243., 106.
9. Gerald Stourzh: Die Gleichberechtigung der Volksstämme als Verfassungsprinzip 1848–1918. *Der Habsburgermonarchie.* III. Hg. Adam Wandruszka - Peter Urbanitsch. Wien, 1980. 1205.
10. Gerald Stourzh: Die Gleichberechtigung der Nationalitäten und die österreichische Dezember-Verfassung von 1867. *Der österreichische-ungarische Ausgleich von 1867. Vorgeschichte und Wirkungen.* Hg. Peter Berger. Wien – München, 1967.193.
11. Hajnal István: *A Batthyány-kormány külpolitikája.* Bp. 1987. 23.
12. Anton Springer: *Geschichte Oesterreichs seit dem Wiener Frieden 1809. I.* Leipzig, 1865. 752.
13. MOL, P 470 Lónyay Albert, 1.cs.
14. *Szószék és csatatér. Politikusi naplók és visszaemlékezések 1848–1849.* Szerk. Hermann Róbert. Bp. 2000. 39.

15. Az erdélyi fejleményekre: Miskolczy Ambrus: Erdély a reformkorban (1830–1848), Erdély a forradalomban és a szabadságharcban (1848-1849). In: *Erdély története III.* Főszerk., Köpeczi Béla. Szerk. Szász Zoltán. Bp., 1986, 1987, 1988. 1193–1424.
16. Miskolczy Ambrus: Társadalmi és nemzeti kérdés az utolsó erdélyi rendi országgyűlésen. *Századok*, 1979. 5. sz. 851–883.
17. Stourzh: Die Gleichberechtigung der Volksstämme, 987.

Politica față de minorități a guvernului revoluționar ungar de la 1848

Gheorghe Petruşan

Teoria apărută de ceva vreme – mai ales în Vest – conform căreia putem vorbi astăzi de o perioadă postnațională, este, fără îndoială, falsă. Se poate afirma pe bună dreptate că lupta dusă secole la rând pentru formarea şi susținerea statelor naționale, pe lângă o serie de efecte benefice, a costat, în primul rând, nenumărat de multe vieți, iar rezultatul real este nemulțumitor, din moment ce aceste forme politice nu au reuşit să aducă rezolvarea a însesi problemei care le-a generat: problema națiunilor şi a naționalităților. Acel stat european care a considerat că şi-a rezolvat problema națională, în cele mai multe cazuri a călcat în picioare, iar în cazurile mai fericite a neglijat total valorile naționale ale altor grupuri etnice din statul respectiv. Şi această situație nu a survenit nu numai din cauza faptului că politicienii națiunii majoritare şi elita intelectuală au dat dovadă – şi, pe alocuri, mai dau dovadă şi astăzi – de individualism şi intoleranță față de ceilalți, ci şi pentru că structura, chintesența şi principiile de funcționare ale statului național nu au luat în considerare decât susținerea identitară a unei singure națiuni, cea majoritară, şi nu a fost favorabil decât exercitării intereselor acesteia. Națiunea politică are ca bază existențială un teritoriu care îi aparține şi concepția de omogenizare națională a locuitorilor acestuia, precum şi împiedicarea unei eterogeneze etnice, cu scoaterea din competiție a posibilului adversar, prin urmare, națiunile/naționaliățile minoritare nu pot aştepta decât înțelegere, ocrotire şi umanitarism dar nu şi o reală egalitate în drepturi, tratament identic cu cel al majoritarilor şi perspective clare de supraviețuire. Şi aceste observații sunt valabile mai ales în cazul minorităților naționale mici, al căror viitor se dovedeşte a fi „cap de linie"...dar nu despre aceste lucruri este vorba aici!

Integrarea europeană, dacă se dovedeşte viabilă, poate struni şi aplana conflictele între țări şi popoare şi poate da cale liberă dezvoltării legăturilor interetnice, după aproape un secol de marginalizare a acestora, precum şi a regăsirii culturale, spirituale şi sentimentale a națiunilor despărțite de granițe politice, arbitrar trasate. Această perspectivă este deosebit de favorabilă din punctul de vedere al păstrării identității naționale a grupurilor etnice dominate de națiuni majoritare, după minimul pe care l-au primit de la intransigentele, etnocentricele state naționale. Noua Europă şi noile strategii naționale, care nici pe departe nu sunt definitivate, pe lângă rezolvarea a numeroase conflicte generează altele, nici ele noi, dar trecute sub tăcere şi reprezentând vechi ultragii măturate sub covor şi prejudecăți reactivate în forme inedite. Pentru că povara trecutului – ne place sau nu – este mult mai grea pentru umerii popoarelor, națiunilor, etniilor şi persoanelor prejudiciate şi desconsiderate de-a lungul istoriei. De aceea, chiar şi în condițiile plurilingvismului şi multiculturalismului din noul context european, rămân încă valabile cuvintele protopopului rutean de Nagyszöllős, Bukovszky György, care, în anul învoielii austro-ungare, 1867, şi-a formulat cugetările într-o atenționare cu înțeles simbolic, astfel: „Preceptele naționalităților sunt ca plantele primăvara: dacă au prins să răsară din pântecul pământului, nici cu barosul nu mai pot fi nimicite înapoi, în pământ."[1]

De dreptatea profundă pe care a avut-o protopopul mi-am dat seama citind scrierea meditativă a istoricului literar Mihai Zamfir, apărută în revista „România literară" care

apare la Bucureşti, scriere care e în armonie cu gândurile lui Bukovszky. Zamfir porneşte aici un serial cu titlul *Pannonica,* în al cărui prim episod, care se referă aproape exclusiv la literatura maghiară, dă dovadă de un ascuţit simţ al înţelegerii mesajului literaturii, când aduce în discuţie chiar notele caracterologice definitorii pentru unguri. Articolul debutează astfel: „Între România şi Ungaria există, de secole, o relaţie ambiguă, clădită pe mefienţă reciprocă, animozitate şi reacţii resentimentare. Dacă, pe parcursul unui lung Ev Mediu, maghiarii i-au privit pe românii din Ardeal drept nişte fiinţe inferioare, dar exasperant de numeroase şi, prin aceasta, periculoase, de un secol şi ceva, în optica maghiară comună, românii sunt văzuţi drept un popor norocos, pe care circumstanţele istorice l-au avantajat pe nedrept – în defavoarea maghiarilor, firește. Armonioasa, bogata şi inconturnabila ţară a Transilvaniei va rămîne un veşnic măr al discordiei: românii nu vor renunţa niciodată la teritoriul ce reprezintă leagănul naţionalităţii lor şi unde sunt larg majoritari, iar ungurii nu vor uita niciodată legendara provincie pe care au stăpânit-o timp de aproape o mie de ani şi pe care o vor considera mereu drept "smulsă" din corpul patriei. În irezolvabila ecuaţie, fiecare parte rămâne ferm convinsă că deţine, ea şi numai ea, adevărul." [2]

Mulţi gândesc astfel în Europa de mijloc şi de sud-est, unde, în cazul mai multor popoare, statul naţional n-a putut fi făurit decât ulterior Primului Război Mondial, dar puţini recunosc că tocmai aceste state nu mai pot fi viabile , ba, mai mult, pricinuiesc imense suferinţe popoarelor care le locuiesc (vezi cazul fostei Iugoslavii). A fost nevoie de două tragice războaie mondiale şi de nenumărate conflicte, pentru ca Vestul Europei să accepte că atunci când două sau mai multe naţiuni doresc să posede exclusiv acelaşi teritoriu, numai dreptul pumnului poate decide, sau, parafrazând un vers de Eminescu, din poezia *Demonism*: unde e puterea, acolo-i şi dreptatea.

În principal, şi până acum, marea dilemă a popoarelor trezite la conştiinţă naţională a fost fondarea statului naţional – în cazul ungurilor, refondarea, sau, mai precis, recucerirea statului pe care Ştefan cel Sfânt îl întemeiase în anul 1000. Între cele exprimate de Mihai Zamfir şi firul conceptual al guvernului ungar provizoriu dela 1848, condus mai întâi de Batthyány Lajos, apoi de Szemere Bertalan nu sunt – mutatis mutandis – deosebiri esenţiale. Doar, poate atât că liberalul Kossuth şi oamenii lui au trăit în secolul al XIX-lea şi Mihai Zamfir şi alţii care gândesc ca el trăiesc la începutul secolului al XXI-lea. Ambele stiluri de gândire sunt axate pe exclusivitatea concepţiei naţionale şi sunt departe de a se baza pe principiul toleranţei reciproce şi colaborării. Prin urmare, cine acceptă afirmaţia lui Mihai Zamfir, cum că „românii nu vor renunţa niciodată la teritoriul ce reprezintă leagănul naţionalităţii lor şi unde sînt larg majoritari" (desigur, nu e clar de ce ar trebui să renunţe românii la Transilvania) şi extrage concluziile corecte de rigoare, acela nu are ce să-i reproşeze lui Kossuth Lajos, ci trebuie să accepte poziţia etnocentrică (vezi cazul Franţei; un stat – o naţiune, sau, cum spuneau politicienii maghiari *o singură şi indivizibilă naţiune maghiară* – cuvântul *maghiară* poate fi înlocuit cu numele oricărei alte naţiuni) a revoluţionarilor unguri şi a liberalilor care îi susţineau în ceea ce priveşte constituirea statului – naţiune (mai puţin noţiunea de naţiune culturală, care, în mare, se bazează pe principiul *consensului* provenit din structura naturală comună a anumitor grupuri etnice), stat – naţiune care reprezintă numai interesele naţiunii majoritare, chiar şi în detrimentul naţionalităţilor conlocuitoare. Rezultatul acestui proces de construire a unui stat este numit în literatura de specialitate *stat naţional*, sau mai rar, *stat – naţiune* reprezentând formaţiunea bazată pe o singură naţiune (popor) şi care nu recunoaşte ca entitate politică

celelalte naţiuni/popoare din teritoriul respectivului stat, ca urmare, acestea nu beneficiază de drepturi speciale, deoarece şi membrii acestor naţionalităţi nu sunt altceva decât membrii indivizibilei naţiuni conducătoare (în cazul nostru, al românilor din Ungaria, cea maghiară) iar interesele economice, sociale nu pot fi decât identice cu ale acesteia. Interesele noastre nu pot fi individualizate decât dacă e vorba strict de păstrarea identităţii (biserică, învăţământ, păstrarea tradiţiilor, limbă). Prin urmare, minoritarii etnici de o altă limbă decât maghiara, nu beneficiază decât de drepturi individuale, cetăţeneşti. (În mare, şi de dreptul colectiv al exercitării religiei, culturii şi limbii materne).

Proiectul de pacificare semnat la Seghedin, în 14 iulie 1849 de Kossuth şi Bălcescu (oare, ultimul din a cui însărcinare oficială a venit în Ungaria, căci, după cum ştim, revoluţia din Muntenia a fost înecată în sânge de trupele turceşti, în septembrie 1848) îi defineşte pe români ca fiind o naţionalitate aparte"[3] (în actul încheiat în franceză: „nationalité") dar peste două săptămâni, la 28 iulie, de asemeni la Seghedin, în hotărârea aprobată de parlament drepturile naţionalităţilor sunt reduse la drepturi culturale religioase şi de folosire a limbii materne.[4]

Această hotărâre, în mod logic, a survenit din concepţia naţională a conducătorilor politici, care se cristalizase încă în dieta de la Pojon. După unii istorici, concepţia pe baza căreia s-a făcut teoretizarea strategiilor referitoare la naţiunea şi la naţionalităţile Ungariei, îi aparţinea lui Kossuth. Astfel, cu ocazia unei discuţii, Kossuth a declarat: „Eu niciodată, dar niciodată nu voi recunoaşte alte naţiuni şi naţionalităţi, sub sfânta coroană maghiară, decât naţiunea ungară. Ştiu că sunt şi oameni, şi neamuri care vobesc alte limbi, dar aici nu există decât o singură naţiune".[5] A reluat această afirmaţie cu ocazia întâlnirii cu sârbii din zona sudică, care veniseră la Pojon în 8 aprilie 1848 pentru a-şi oferi sprijinul la întocmirea legilor maghiare şi să asigure guvernul revoluţionar de eforturile depuse în scopul transformărilor social-cetăţeneşti. Însă cooperarea era condiţionată de cererea recunoaşterii independenţei naţiunii sârbe, lucru de care Kossuth nici nu vroia să audă. De pe aceleaşi poziţii a respins şi pretenţiile asemănătoare ale celorlalte naţionalităţi, deci şi pe ale românilor.

Situaţia românilor era, însă, mai complicată decât a celorlalte naţionalităţi. Cauzele trebuie căutate în proporţia lor numerică dintre naţionalităţi, în gradul ridicat de răspândire a românilor în teritoriu, în atitudinea faţă de evenimentele revoluţiei şi în concepţia politică diferită de cea a maghiarilor, într-un cuvânt în lipsa de unitate. E adevărat că în evidenţele anului 1846, a doua cea mai numeroasă naţionalitate din Ungaria şi Transilvania, după maghiari, erau românii: 1.270.824, respectiv, 1.206.787, în total 2.477.611, dar, din diferite motive, românii erau şi cei mai divizaţi. Chiar dacă facem abstracţie de principatele româneşti de dincolo de Carpaţi, şi atunci se pot discerne două comunităţi româneşti distincte, socializate în ţări şi în împrejurări politice şi economice distincte. Aceasta este distincţia fundamentală care trebuie operată dacă dorim să avem o imagine fidel nuanţată a românimii şi a rolului acesteia în mişcările de la 1848-1849. Rolul jucat de românii din Ardeal este clar şi îndeobşte cunoscut, cel puţin în cercul specialiştilor, iar reprezentanţii – cheie ca Andrei Şaguna şi Avram Iancu beneficiază de o imagine favorabilă în opinia publică românească. Însă opinia maghiară îi consideră "eroi negativi", mai ales pe Şaguna, care e văzut pur şi simplu ca trădător, ca vânzător infidel faţă de ţară şi de libertatea ei, căci i-a îndemnat pe românii din Ardeal să se alieze Vienei, împotriva Ungariei, prin urmare şi a românilor din Ungaria. Ironia nemiloasă a sorţii a făcut ca, după înfrângerea revoluţiei, curtea imperială vieneză tocmai pe aceştia, adică pe românii

ardeleni, să-i lase de izbeliște, și să întindă mâna de împăcare spre unguri. Iar Șaguna, resemnat și părăsit de toți, nu a putut decât să privească neputincios, în 1867, la Buda, încoronarea lui Francisc Iosif, în timp ce Viena preda în mâinile ungurilor soarta românilor din Transilvania. Desigur, condamnarea activității politicienilor români nu poate fi amendată decât de pe poziții ungarocentrice. Astfel, e condamnabilă din această perspectivă, acțiunea lui Șaguna, care, în fruntea unei delegații, ia legătura cu trupele ruseşti încartiruite în Muntenia și pregătite de atac, cu apelul de a înfrânge revoluția și, concomitent, lupta pentru independență a maghiarilor. Dar, în acest context, cum putem califica modul în care Kossuth și tovarășii săi de luptă desconsideră profund cererile conducătorilor naționalităților și a maselor care îi susțin, fără să-i treacă cel puțin prin gând, că și acele popoare, de altă limbă, care trăiesc de secole la un loc cu ungurii, pot avea interese politice specifice; și, în timp ce revoluționarii unguri au avut pretenția ca aceste naționalități să-i urmeze ca unul și să creadă orbește în libertatea mondială, slogan sub care se ascundea, de fapt, interesul național maghiar, reprezentanților naționalităților nu li s-a promis nimic, în afară de dreptul personal la libertate cetățenească.

Din cele prezentate aici, poate reieși cu claritate de ce nu a fost dispus guvernul maghiar de atunci, să rezolve cele două puncte principale dintre cele 16 enunțate de românii ardeleni la Blaj: autonomia Transilvaniei și recunoașterea românilor ca națiune independentă. Ambele cereri erau în dezacord total cu țelurile principale ale revoluției maghiare și ale nobilimii liberale, aceste țeluri fiind: formarea națiunii maghiare unice și indivizibile, păstrarea fără modificări a granițelor seculare ale Ungariei istorice și a "supremației dobândite prin luptă milenară."[6] Din acestea rezultă că politica bazată pe principii politice omogene s-a dovedit fără rezultat și necorespunzătoare satisfacerii cererilor naționalităților din Imperiul Habsburgic. În interesul aplanării conflictelor, politica maghiară, preluată de la francezi, a fost continuată și în perioada dualismului austro-ungar. Astfel, în 1868 apare legea pentru naționalități, pe care Curtea de la Viena o susține cu tărie.

Calea aleasă de românii din Ungaria este însă alta decât a celor din Ardeal. Ei nu au expus guvernului maghiar în mod direct doleanțe politice, ci au cerut mai ales facilitatea integrării în societatea maghiară, reclamând dificultățile ivite în cazul rezolvării ocupării unor funcții publice, precum și lipsa structurilor de reprezentare a intereselor la nivelul ministerelor. Românii din Ungaria nu au fost de acord cu pretențiile politice ale românilor din Transilvania, nici Emanuil Gojdu, nici Eftimie Murgu nu au luat parte la adunarea națională de la Blaj și nici nu au reacționat la raportul formulat cu această ocazie. E adevărat însă și faptul că Murgu, deși se afla la Pesta, nu a luat parte nici la adunarea organizată de partida lui Gojdu, în numele românilor din Ungaria și Banat, la care au fost de față reprezentanți ai românilor din comitatele Arad, Bihor, Bichiș, Timiș, Torontal și Caraș. Deoarece își însușiseră aspirațiile politicii maghiare, adunările populare românești de la Lugoj, Timișoara și Pesta au formulat în general cereri legate de religie și limbă, deci cereri cu aspect în primul rând cultural. Însă guvernul ungar nu a reacționat nici la acestea. Este o clară dovadă de miopie politică faptul că doleanțele modeste formulate în adunarea de la Peste, sub președinția lui Gojdu, nici nu au fost luate în seamă, în ciuda faptului că, cei prezenți la adunare, au promis sprijinul revoluției maghiare. Apoi, când, în 27 iunie 1848, la sfatul guvernului, are loc la Lugoj adunarea românilor pregătiți să împiedice revolta sârbilor, sub conducerea lui Murgu, și se formulează cerința ca Banatul de Timiș să fie recunoscut ca provincie autonomă românească, atunci guvernul respinge această pretenție, ca fiind antimaghiară.[7] Românii din Ungaria (adică cei din Maramureș, din

Bihor, din Banat şi din capitală) au dat dovadă de ataşament faţă de constituţia ungară, în toate problemele importante au acordat sprijin guvernului de la Pesta, printre acestea fiind şi unirea Ardealului cu Ungaria, totuşi nu au primit nici un fel de facilităţi politice, atitudine resimţită dureros de nedreaptă, mai ales datorită existenţei comparaţiei cu poziţia vis-a-vis de Ungaria luată de românii din Ardeal.

În loc de concluzie, putem afirma că, în general şi independent de persoana şefului de guvern, guvernul maghiar de la 1848-1849 nu a avut o politică faţă de naţionalităţi. Nici nu ar fi putut să aibă, deoarece nobilimea liberală maghiară, precum şi gruparea radicală Márciusi Ifiak/Tinerii din Martie, în frunte cu Petőfi Sándor, considerau naţionalităţile ca făcând parte din naţiunea maghiară. Au convenit deplin în privinţa subestimării mişcărilor de revoltă a naţionalităţilor, a anulării rolului personalităţilor cu fler de conducător, împingându-le în braţele Curţii de la Viena. În consecinţă, conducătorii revoluţiei ungare declarau asigurarea drepturilor cetăţeneşti, dar nu şi drepturi specifice pentru naţionalităţi. Acest lucru nici nu putea intra în discuţie în cazul liberalilor unguri, deoarece ar fi intrat în contradicţie cu concepţia lor despre stat şi naţiune, iar în indivizibilul stat naţional maghiar puterea nu putea fi decât în mâinile nobilimii maghiare. Elitele politice paşoptiste maghiare nu şi-au putut închipui că ceea ce e favorabil ungurilor, nu e valabil totdeauna şi în cazul naţionalităţilor conlocuitoare. Astfel, Kossuth şi ai săi nu au considerat naţionalităţile drept o putere politică aparte, şi de aceea au primit ca surprinzătoare, mai mult, ca ininteligibile interesele politice formulate în sânul naţionalităţilor, la fel şi pe cei care le reprezentau. O dovadă vie a indiferenţei şi a nerecunoaşterii cu care ungurii au tratat importanţa problemei naţionalităţilor în cursul năzuinţelor spre propria libertate şi în atingerea altor scopuri revoluţionare, este faptul că nici cele 12 puncte precum nici Legile din Aprilie (11 aprilie) nu conţin nici un fel de prevederi referitoare la naţionalităţi.

Politica ungară referitoare la naţionalităţi, cristalizată în epoca reformelor, pusă în practică în perioada 1848-1849 şi legiferată în 1868, a avut o influenţă covârşitoare asupra naţionalităţilor din Monarhia Austro-Ungară. Intenţiile sporadice de autonomie, apoi cele de transformare a structurii dualiste în confederaţie, au fost demolate de ungurii şi austriecii aflaţi la putere. Urmările acestei politici sunt suportate până azi de unguri, care, însă, nu se recunosc nici în prezent ca responsabili pentru situaţia creată. Acest lucru nu înseamnă că e recomandabil să gândim în continuare în spiritul statului naţional cum o face Mihai Zamfir, dar şi mulţi alţii. Oricât de atrăgător este acest spirit naţional, trebuie să găsim alte căi prin care putem redobândi pacea pierdută în procesul trezirii la conştiinţă naţională. În fond, ne naştem în primul rând oameni, şi numai mai târziu ne împodobim cu stigmatul naţional.

Note

1. Gh. Petruşan: În căutarea identităţii noastre, Gyula, 1994. p. 165.
2. Mihai Zamfir: Pannonica, în România literară, nr. 16./2005., 9.
3. Spira György: A nemzetiségi kérdés a 48-as forradalom Magyarországán, Budapest, Kossuth Könyvkiadó, 1980. 225.
4. ibid., 227.
5. Petrusán György: Kossuth és Bălcescu, în A nemeztiségi kérdés Kossuth és kortársai szemében, Szeged, Belvedere kiskönyvtár, 15., 2003., p. 101.
6. Spira György: ibid., 219.
7. Spira György: ibid, 54.

Două lumi

Elisabeta Danciu

Prezentul articol nu poate avea decât pretenţia timidă de a încerca să facă înţelese anumite lucruri.

Subiectul îl datorez propriei apartenenţe la / existenţe pe două „tărâmuri". Cu toţii, într-un fel sau altul, ne ducem viaţa alternativ în mai multe cercuri, familial, profesional ori amical, însă apartenenţa la o etnie receptată încă negativ face ca mişcarea între grupul nativ şi cel de *adopţie* să producă, de cele mai multe ori, tulburări. Astfel, alegerea temei va căuta să lămurească anumite aspecte, pe care le înţelegem mai greu atunci când îi avem în faţă pe rromi. Acest lucru nu scuteşte societatea de a califica negativ acţiunile „nefaste" făcute de coetnicii mei. Ceea ce mi-aş dori, însă, este să se reflecteze înainte de a judeca întregul din cauza singularului, ori, aşa cum spune proverbul, hai să ne mai vedem şi *bârna din ochi* fără să proiectăm doar asupra celuilalt ceea ce nu ne place.

Sursele pe care le voi folosi, sunt fie citate din interviuri luate unor rromi căldărari din Banat, fie voi apela la propria experienţă de etnic rrom.

Predând un an de zile în satul Cornuţel Banat, localitate cu populaţie de origine ucraineană, am trăit o adevărată revelaţie când un băieţel, în loc să-mi spună *dumneavoastră*, mi s-a adresat cu *voi*. Prin analogie, am înţeles că apartenenţa la o cultură etnică minoritară poate face vorbitorul să greşească în momentul în care iese din perimetrul ariei native, folosind expresii sau elemente gramaticale corecte în limba maternă, însă greşit aplicate în limba majoritară.

Voi utiliza conceptul de *limbă străină* pentru a putea pune în evidenţă anumite structuri ale limbii rromani. Astfel, limba ca „parte componentă a culturii prin care se reprezintă celelalte componente culturale"[1], poate fi primul obstacol în perceperea corectă a sensurilor date de către individul nenativ când comunică cu vorbitorul nativ de limbă *străină*. Robert Lado pune în evidenţă maniera în care trebuie făcută predarea limbii străine, pe care o califică drept predarea unei culturi, deoarece „în procesul de predare a limbii, el (profesorul – n.n.) trebuie să abordeze şi conţinutul cultural pe care acea limbă îl transmite"[2]. Din acest motiv pedagogul trebuie să privească favorabil toate informaţiile pe care antropologia culturală i le pune la dispoziţie. În aceeaşi lucrare, autorul reaminteşte că atunci „când o persoană ce aparţine unei anumite culturi studiază o cultură străină, ea tinde, independent de voinţa sa, să interpreteze cultura straină ca şi cum ar avea semnificaţii pe care le întâlneşte la modurile de comportament din propria cultură"[3]. Legat de cele susţinute mai sus, lingviştii au demonstrat că în predarea unei limbi străine simpla traducere nu ajută elevul la fixarea anumitor conţinuturi, dacă nu se explică şi înţelesul cultural al actelor de vorbire traduse; din această cauză, metoda modernă de învăţare a unei limbi a trecut la căutarea de echivalenţe în aceeaşi limbă când este neccesară traducerea unor cuvinte sau expresii, ori folosirea de imagini când elevii sunt la nivel elementar de cunoaştere a limbii.

Rămânând în perimetrul lingvistic, unele greşeli de limbă ale minoritarilor sunt sesizate atunci când vorbitorul de limbă maternă (alta decât limba română în cazul nostru), comunică cu *ceilalţi*. Faptul că actorul social nu este încă deprins cu limba majoritară

reprezintă primul motiv, cum spuneam, care poate produce complexe de inferioritate. Un exemplu concludent este cel pe care îl putem decupa din spusele Draghinei Goman, care ne relatează despre prima parte a vieţii sale ca nevorbitor nativ de limba română: „eu ziceam, *s-o dus să mâncă* sau *s-o dus să cântă*, ştii, nu ştiam să conjug aşa bine şi atunci mi-am zis că dacă o să ajung la şcoală, o să învăţ bine să vorbesc şi să scriu corect" (de menţionat, dacă mai este nevoie, că Draghina nu a folosit corect verbul, în comuna Prigor, unde ea şi-a petrecut copilăria, ca şi în limba română literară, dealtfel, corect ar fi fost sa spună: *să mânśe*, *să cînće* etc.). Citatul menţionat face dovada faptului că Draghina a conştientizat greşelile de limbă, fapt care nu putea să se producă dacă viaţa i s-ar fi rezumat la traiul în comunitatea de rromi. Ieşind însă din spaţiul comunitar, a conştientizat limitele cunoaşterii sale de limbă română. Se observă în fraza Draghinei un răspuns la o constrângere à la Norbert Elias, pentru care „limbajul şi gândirea rămân în mare parte supuse presiunii sociale care emană formare de cuvinte şi de concepte ce dau impresia cum că aceste constrângeri exersate asupra omului, sunt în afara omului, ca în cazul fenomenelor naturale"[4].

După Vasile Ionescu, limba „este poate semnul cel mai distinctiv al comunităţii etnice, ea este totodată şi o importantă barieră în calea intrărilor din afară în respectiva comunitate"[5]. Să privim, spre exemplu, situaţiile frecvente din tramvai sau din autobuz, în care un grup de rromi (vorbitori sau nu de limba rromani), sperie prin simpla lor prezenţă. Nu trebuie să uităm, în acest sens, că cearta ori gluma făcute cu voce tare ori în limba română pot şi de cele mai multe ori reuşesc să întărească stereotipurile negative cu privire la comunitatea rromă, ţinând cont de la tonalitatea specifică limbii rromani aplicată brut de rromi în cazul unui dialog în limba română. Dacă limba reprezintă semn distinctiv şi barieră, acestea sunt două motive care pot conlucra în spiritul stereotipurilor „ceea ce înseamnă a gândi în termenii unor norme fixe şi inflexible... (în care) oamenii îşi eliberează resentimentele asupra unor 'ţapi ispăşitori', persoane învinuite pentru lucruri de care nu sunt vinovate... Folosirea unui ţap ispăşitor este, în mod normal, direcţionată împotriva unor grupuri distincte şi relative lipsite de putere, deoarece prezintă o ţintă uşoară"[6]. Citatul amintit nu doreşte să afirme că societea rromă este nevinovată întotdeauna, ci doar să amintească că problema care produce *maladii* colective este generalizarea.

Un alt argument în sprijinul subiectului este registrul de limbă. Persoana minoritară etnic, dacă trăieşte într-un loc în care singurul canal de comunicare este limba maternă, când va veni timpul să vorbească limba majoritarilor, chiar bine însuşită, cu siguranţă va face greşeli prin simplul fapt că va folosi un anumit registru de limbă într-un alt context. Acest lucru se întâmplă odată pentru că a pierdut din capacitatea de a vorbi fluent limba respectivă şi apoi pentru că o frază spusă într-o anumită limbă şi într-un anumit context este cerută să se realizeze ca *natură*[7]. Atunci când participanţii la actul de comunicare nu sunt purtătorii aceleiaşi culturi, necunoscătorul îi poate percepepe pe *ceilalţi* drept necivilizaţi şi în cel mai bun caz va zâmbi.

La începutul formării statelor, a fost nevoie de crearea unei limbi comune pentru fiecare naţiune, spune istoria, limbă pe care antropologii o numesc artificială din moment ce este produsul elitelor. Aş prefera să o numim doar construită. Cum rromii nu au propriul stat, este evident că nu a existat interesul de a produce registrul de limbă elevat, ceea nu înseamnă că limba rromani nu are propriile forme de politeţe; totuşi nume precum Gheorghe Sarău pentru România, s-a luptat şi se luptă încă pentru recunoaşterea limbii

menţionate ca limbă literară (vezi www.edu.ro). Iată ce se poate înţelege când o persoană foloseşte registre inadecvate într-o altă limbă.

Pe vremea când eram elevă în şcoala generală, mama unui fost coleg rrom (nevorbitor de limba rromani, e vorba despre rromii de vatră) a venit într-o zi şi l-a rugat pe profesorul de matematică să-l promoveze pe fiul ei, spunându-i, *mâncaţi-aş ...dumitale.* La momentul respectiv şi eu ca şi colegii mei glumeam, ironizând o astfel de exprimare. Chiar dacă limba maternă a persoanei respective a fost asimilată de limba română, elementele culturale specifice rromani au rămas. După cum vom vedea, acest aspect are cu totul alte sensuri, conotaţia exprimării plastice pentru limba română fiind aceea de implorare, în acest caz dusă la extrem.

Propoziţia care exprimă alintul în adresarea rromilor în vârstă, folosită faţă de un nepot de sex feminin sau masculin: *chau chio car*[8] nu are conotaţie peiorativă, dimpotrivă, acest lucru arată că dragostea pentru prunc este profundă. Cel care nu cunoaşte limba rromani, la auzul unor astfel de cuvinte transpuse pur şi simplu în limba română, poate reacţiona neplăcut, reacţia fiind pe măsura conotaţiilor din limba română.

Ca o expresie *glumeaţă,* bărbaţii folosesc între ei expresia *chas e mij la gadjaki* ori *la Pampaki,* care fac parte din peisajul obişnuit. Când un bărbat rămâne fără replică la o farsă ori o glumă, expresiile de mai sus pot fi singura manieră prin care el îşi exprimă indignarea[9]. În general, niciodată nu se foloseşte numele soţiei cuiva în acest context, se folosesc de obicei nume de femei nerrome, dar dacă un bărbat rrom are o aventură cu o astfel de femeie, i se dovedeşte bărbăţia. Dacă e vorba despre femei rrome, pot fi menţionate doar cele bătrâne ori cele decedate care au ramas în memoria colectivă ca şi contramodel.

O femeie mai în vârstă, care are mai mult curaj, poate întreba o tânără, *destu bulé*?[10]. Chiar dacă va roşi, tânăra nu va considera indecentă întrebarea.

Tatăl poate *reproşa, khas lesko kar* mamei în general, dacă este vorba de un lucru prost făcut de către băiat.

Cu prilejul aniversării a 149 de ani de la eliberarea rromilor din robie, am asistat la o lansare de carte, a romanului *Legile şatrei* al scriitorului rrom Valerică Stănescu. Discursul domnului Stănescu, rostit în limba română, părea şocant pentru un nevorbitor de rromani, venind într-un mediu unde cultura scrisă e valorizată la maxim; transpusă expunerea în limba rromani, se putea remarca uşor oralitatea stilului specific acestei limbi.

Povestea de viaţă a Draghinei Goman duce expunerea de la limba rromani către întâlnirea cu societatea românească, iar această situaţie desigur că face loc „confruntării" pe care Frederick Barth o îmbracă în teoria interacţionistă: astfel, *frontierele interetnice pot fi foarte permeabile, fără ca acest lucru să afecteze integritatea grupurilor în contact, atunci când procesele sociale de excluziune şi de incorporare asigură persistenţa categoriilor discrete prin care oamenii se identifică;* precum şi că *grupurile etnice nu există izolat, ci printr-o serie de contraste ce le demarchează de un mediu uman mai mult sau mai puţin tributar din punct de vedere economic*[11]. Martine Segalen consideră că Fr. Barth şi-a focalizat atenţia asupra frontierelor etnice şi a modului în care ele se menţin. Să vedem ce reprezenta pentru Draghina Goman frontiera etnică: *iar eu la horă în sat, eu n-am jucat o dată să joc şî eu cu ţărăncile mele sau cu româncele, cu colegele, să intru. Pentru că cum pot eu să joc, o fată de romi, între ei, românii? Da sigur să uitau, uită şî lăiaţa joacă şî să uitau şî credeau că eu mă cred o închipuită că eu am ajuns neapărat la nivelul lor, pentru că ei se credeau că sunt români.* Acest gen de frontieră a produs

tulburări sufleteşti tinerei Draghina, şi datorită faptului că în satul respectiv erau puţine familii de rrom; neavând mediu propice pentru a fi protejată de ideea că face parte din alteritate, Draghina s-a simţit vulnerabilă. Din ceea ce Draghina sublinia cu privire la apartenenţa etnică, se creionează stigmatul pe care Erwing Goffman îl numea *tribal* în care intră „rasa, naţionalitatea şi religia care pot să se transmită din generaţie în generaţie şi să contamineze în mod egal toţi membrii unei familii"[12] şi pe care-l definea ca desemnarea *unei discreditări profunde, însă trebuie să vedem asta că-n realitate în termeni de relaţionare şi nu atribute se cuvine să vorbim*[13].

Aceeaşi interlocutoare mărturisirea: *Unde ai găsit tu, nu ne-o plăcut cultura agricolă, ştii? Vai, pentru noi o fost un chin?* La prima vedere, fraza Draginei nu face decât să susţină şi să întărească imaginile pe care le avem despre rromi. Însă să ne amintim că rromii au fost nomazi secole de-a rândul,l pe de-o parte; şi că Draghina aparţinea (decedată în anul 2003) subgrupului *căldărar* pe de altă parte, asfel e de înţeles de ce rromii nu agreează munca câmpului. Căci, *zicea un ţigan de-al nostru, un rom, către copil, că dacă nu înveţi meseria ta şî nu-ţi vei face căldarea şi nu vei ascuţi un topor şi nu vei face lucrurile astea casnice a românului, tu ai să ajungi să lucrezi la pământ în rând cu ei şi vei fi un român prost.* Fraza Draghinei reliefează transmiterea intergenerațională a meseriei, în care fiul este atenţionat că dacă nu va învăţa bine meseria, va trebui să facă munca pe care o fac majoritarii şi, în acest caz, nu se va descurca, adică nu va face nici acea muncă bine, pentru că nu-i este specifică culturii etnice şi pentru că nu face parte din habitusul colectiv.

Legat de oralitatea lumii rrome, iată ce poate înţelege o persoană care aparţine culturii urbane. Mergând pe teren la Zimnicea, am întâlnit rromi rudari care nu-si ştiau anul naşterii, iar colegul meu, cameramanul a avut o reacţie ironică, explicabilă prin ceea ce numim *etnocentrism* şi pe care Tzvetan Todorov îl defineşte prin *a ridica în mod nepermis valorile proprii societăţii căreia îi aparţin la rangul de valori universale... el crede că valorile sale sunt valorile şi asta-i este suficient.* I-am explicat că la rromi ziua de naştere, tradiţional vorbind, nu e un lucru important şi nu a fost luată în considerare decât începând cu ultimele decenii, dimpotrivă, era ironizată ca fiind semn identitar pentru *gadjé*. Îmi aduc aminte de bunicul meu, care-i ironiza pe rromii *păureni* care fac precum românii, zicea el. Ceea ce e important pentru rromii căldărari este praznicul ca sărbătoare comunitară, ori în cultura comunitară nu individul este valorizat, ci grupul.

E firesc ca între cele două lumi să existe interacţiune în care „Viaţa îi detrmină pe oameni să acţioneze împreună cu alţi oameni, influenţându-se astfel reciproc, deci să interacţioneze social, necesităţile care determină interacţiunea socială putând fi atât raţionale, de rezolvare a unor problemepractice şi sau teoretice, cât şi emoţionale, de împlinire afectivă sau de atenuare a stării de teamă"[14]. Această teorie poate explica, într-o anumită măsură, de ce Elisabeta Ştefan a interiorizat imaginea pe care o au nerromii despre rromi. Dacă ea însăşi mărturiseşte: *Pă după purtările lu ăi bătrâni, ne spuneau în oraş hâş, ăştia dă pă şoabe, români, când ne vedeau ne spuneau hâş (râde), hâş ne spunea, mezânca aia lu Liţa (...). Şî atuncia când ne-am dus în oraş, ne-am dus io cu Liubiţa aia şî care am mai fost, ne spune hâş, vez că ni-s cioară. Pă ne băjiucureau, c-am fost băjiucuriţ, c-aşa era naţia rromilor napoiaţ, vai şî amar, săraci, amărâţ.* Fapt ce denotă că a acceptat oglinda proiectată asupra propriei comunităţi, ca urmare a presiunii sociale. Ceea ce o determină să-şi fi dorit să aparţină lumii nerrome sau măcar să fi rămas în viaţa tatăl ei: *dacă eram rumâncă, o să fi avut tata meu, aveam şî io ce să îmbrăc, o mă duceam şî io să*

ştiu să-m scriu numele, aşa mi-s ca o vacă, dacă întrăb pă altu să-m spună bine dă bine, dacă nu, nu...

Lumea rromă şi cea nerromă fac loc conceputului numit de sociologie *clivaj*, adică distincţie clară, iar vina – dacă acest termen poate fi utilizat – o poartă şi rromii şi nerromii şi poate este explicabil textul ce urmează.

Întrebată fiind de un profesor din Occident, cum reuşim noi rromii şi nerromii din România să ne detectăm apartenenţa etnică, la momentul respectiv nu am ştiut să dau un răspuns satisfăcător. Clivajul care există de secole între populaţia rroma şi *ceilalţi* ar putea fi o cauză a acestor căutări dinspre o parte şi din alta. Pentru că în tramvai, tren, metrou ori în orice alt loc public, oamenii se uită iscoditor, să-ţi afle amprenta identitară. Prima oară se uită la culoarea pielii, dacă nu e foarte cert, se trece la haine şi te măsoară de jos până sus, să găsească acea parte de inadvertenţă specifică rromilor. Colega mea din Maramureş spunea chiar că rromii au globul ocular mai gălbui. Acestea ar fi câteva exemple care ne pot face să concluzionăm: este ţigan. E un fel de cercetare, în urma căreia dacă se constată că eşti de aceeaşi *rasă*, individul se simte în largul său, căci astfel are impresia că nu va fi furat.

La rândul lor, rromii caută şi ei, când văd pe cineva care nu e foarte evident rrom, să ştie dacă e *de al nostru* sau *de a noastră*. Are loc exact acelaşi gen de cercetare, însă concluzia că eşti asemenea lor îi face să zâmbească cu subînţelesul eşti ca şi mine.

Desigur cultura nu poate explica tot ceea ce se întâmplă în interiorul unui grup ori al unei societăţi. Punem încă, din păcate, pe seama laturii etnice, încărcată de stereotipuri, lucruri care ne ofensează cultural[15].

Note

1. Robert Lado, *Predarea limbilor*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti 1976, p. 32.
2. *op.cit.* p. 34.
3. *ibidem*, p. 38.
4. Norbert Elias, *Qu'est-ce que la sociologie,* ?, Paris, Éd. de l'Aube [1970], 1991. p. 16.
5. Vasile Ionescu ; Gheorghe Sarău ; Filip Stanciu, *Ghid de practici pozitive pentru educaţia copiilor rromi*, 2004, Romani Criss, Programul Phare, p. 15.
6. Anthoni Giddens, *Sociologie*, Editura All, Bucureşti 2001, pp. 235–236.
7. Termenul se opune celui de *cultură* conform antropologiei culturale.
8. Traducerea literală este *mâncaţi-aş sexul*!
9. *Mâncai-ai sexul lui x!*
10. *Faci dragoste*?, dar sensul ar fi *ce mai faci, esti încă sănătoasă*?
11. Martine Segalen, *L'etnologie,* Amarcord , Timişoara 2002, p. 21.
12. Erwing Goffman, *Stigmate*, Les Editions de Minuit, Paris, 1975, p. 14.
13. *Ibidem*, p. 12.
14. Nicolae Grosu, *Sentinţele sociologiei*, Dacia, Cluj Napoca 2003, p. 49.
15. Termenul de *cultură* folosit în acest articol se referă la viziunea antropologică a conceptului, prin care înţelegem, *totalitatea valorilor,normelorşi a reprezentărilor moştenite sau dobândite şi împărtăşite de un grup social.*

Történelem és identitásvesztés
(A magyarországi kisebbségek asszimilációjának okairól)

T. Molnár Gizella

A magyarországi kisebbségek legfőbb problémája az asszimiláció, az identitásvesztés: a nemzetiségi kultúra összetartó ereje, a nemzetiségi nyelvhasználat az elmúlt évtizedekben erőteljesen csökkent, még akkor is, ha a rendszerváltást követően ez a folyamat lelassulni látszik. Egyetérthetünk azokkal a kutatási eredményekkel, melyek szerint *„...a hazai nemzetiségek mindegyikének, a meglévő különbségek ellenére egyre előrehaladottabb asszimilációval kell szembenéznie. Az asszimiláció tehát minden nemzetiségi csoport fő ellensége..."*[1] Az asszimiláció jelensége igen sokrétű és differenciált folyamat, s gyakran természetes okokkal is magyarázható. Közismert az egymás mellett élő kultúrák kölcsönhatása, gyakori azok keveredése. A kisebbségi kultúra is gazdagíthatja a többségi kultúrát, de gyakoribb a domináns kultúra és nyelv erőteljes hatása, és a kisebbségi kultúra háttérbe szorulása. Ezt a folyamatot bizonyos tényezők felgyorsíthatják, mint például a vegyes házasságok, vagy az urbanizáció hatásai. Ezek a jelenségek lassan önmagukban is elvezethetnek a kisebbségek identitásvesztéséhez, azonban sokkal veszélyesebb és gyorsabb hatású az erőszakos asszimiláció.

A magyarországi nemzetiségek látványos identitásvesztésének, ezen belül a nemzetiségi nyelvhasználat háttérbe szorulásának okait azokban a történelmi, politikai folyamatokban kereshetjük, melyek a második világháborút követő évtizedekben sújtották őket, s amelyek az asszimiláció erőszakos formájaként írhatók le, és a legtöbb hazai nemzetiséget érintették. Különösen a magyarországi németek kerültek nehéz helyzetbe rögtön a front elvonulása után: csupán anyanyelvük, nemzetiségük miatt a jogfosztottság állapotába kerültek. Még folytak a harcok Magyarország területén, amikor a német nevű lakosság egy részét kényszermunkára a Szovjetunióba szállították, az 1945-ös földosztás alkalmával a néhol jelentkező földhiányt német parasztbirtokok elkobzásával oldották meg, majd 1945 végétől megkísérelték őket elűzni Magyarország területéről. Szerepe volt ebben annak a politikai berendezkedésnek is, mely 1945 után a szovjet érdekszférába tartozó Magyarországon kialakult, s amelynek a többségi népesség is szenvedő alanya volt. *„A többségi nép demokratikus jogai... elválaszthatatlanul összefonódnak a kisebbségek – köztük a németek – demokratikus jogaival."*[2] A hazai német nemzetiség elleni fellépés a második világháború után nem egyszerűen erőszakos asszimilációra való törekvés volt, hanem a kollektív felelősség és a kollektív bűnösség – Sztálintól származó – elvének alkalmazása alapján az országból való kitelepítésük is megkezdődött. Bár ez teljes mértékben szerencsére nem valósult meg, jogfosztottságuk létszámuk drasztikus csökkenéséhez és a megmaradt német nemzetiség drámai mértékű identitásvesztéséhez vezetett.

A magyarság és a magyarországi németség együttes történetének kétségkívül szomorú fejezetének tekinthetjük a második világháború alatti és utáni éveket. Egyetérthetünk Balogh Sándorral,[3] aki négy olyan tényezőt foglal össze, mely megszabta a történések menetét: a hitleri Németország szerepe, tettei a második világháborúban, a szövetséges nagyhatalmak állásfoglalásai a németség jövőjéről, a szövetségesek közép-európai politikája és a szomszéd országok nemzetiségi politikája, végül a magyarországi koalíciós

pártok törekvései és céljai. Ezeket mind tekintetbe kell vennünk, ha megkíséreljük megérteni, hogyan történhetett a németség megítélése 1945 után, hogyan alakulhatott ki róluk a környezetükben olyan kép, amely nemhogy megakadályozta volna, sokkal inkább elősegítette a bekövetkezett eseményeket.

Ma már tudjuk, hogy a hazai németség a kollektív felelősségre vonás elvének áldozata lett, mely elv a demokráciák számára elfogadhatatlan. Nem véletlen hát, hogy a magyar történelem fájdalmas része a magyarországi németség háború utáni sorsa. Emellett bátran elfogadhatjuk Bellér Béla véleményét,[4] aki úgy érzi, valójában nemcsak németkérdésről van szó, hanem magyarkérdésről, a demokrácia kérdéséről is egyben. A nemzetiségpolitika ugyanis mindenkor része a kormánypolitikának. Az a kormány, mely nem engedi valamelyik nemzeti (vagy vallási) kisebbség jogait érvényesülni, a többségi nép demokratikus jogait sem biztosítja. Mindemellett természetesen rá kell mutatnunk a magyar kormány szuverenitásának korlátaira is, ami kétségkívül szintén befolyásolta a történéseket.

A németség második világháború utáni kollektív felelősségre vonásának a következményei igen súlyosak, napjainkig hatóak voltak. Magyarország elveszítette a korábban legnagyobb számú hazai kisebbség jelentős hányadát. A háborús veszteség, a kényszermunka és a kitelepítések összességét tekintve a kutatók igen eltérő mértékűnek tartják a népességvesztést. A magunk részéről Tilkovszky Loránt adataival értünk egyet, aki a német népesség felének elvesztéséről szól.[5] Az eltávozott-veszített németség gazdasága, kultúrája a magyarországi gazdaság és kultúra szerves része volt, így mindenképpen annak egésze károsodott.

Több okból is a kitelepítések és a kollektív számonkérés következményének tekinthetjük a magyarországi német nemzetiség asszimilációjának felgyorsulását.

Az országban maradt németek többsége elhagyta anyanyelvét, szokásait, hagyományait, gyermekeit – jövőjüket féltve – magyarnak nevelte, generációk nőttek fel az ősök anyanyelvének ismerete nélkül. A kitelepítések mellett a kollektív bűnösség elvével indokolta a korabeli vezetés a német nyelvű iskolák megszüntetését is, miközben törekvés volt a német nyelv visszaszorítása a mindennapi nyelvhasználatban, a közigazgatásban, de még az utcán is. A templomokban – amellett, hogy az egyházak elleni támadás is egyre erőteljesebbé vált – megszüntették a német nyelvű prédikációt, hitéletet is, ami ismét csak az anyanyelv elvesztésének irányába mutatott. Mindez természetesen igen gyors asszimilációt eredményezett, amit csak felületes szemlélettel nevezhetünk önkéntesnek, bár részben önként, de önvédelemből hagyták el ezek az emberek az anyanyelvüket, s főleg hagyatták azt el gyermekeikkel. A nemzeti kisebbségek önazonosságának legfontosabb tényezője a nyelv, az a tény, hogy nyelvi közösséget alkotnak. Ha ez a nyelvi közösség működésképtelenné válik, megszakad az etnikai szocializáció folytonossága, bekövetkezik a nemzetiségi szocializációs tér beszűkülése és szétzilálódása.[6] A német nemzetiség fentiekben ismertetett okokkal magyarázható nyelvvesztése egyenesen vezetett az etnikai identitás megkérdőjelezéséhez, majd egyre inkább az elvesztéséhez.

A hivatalos nemzetiségpolitika az előbbiekben vázolt tendenciát erősítette. Bár az állampolgári egyenjogúsítás a kitelepítések lezárulása után viszonylag hamar megtörtént, a hazai németségnek 1955-ig, a német szövetség megalakulásáig nem volt egyetlen iskolája, kulturális vagy egyéb szervezete sem. Ezután létesítettek ugyan néhány iskolát, de ezekben is csak heti néhány órában tanították a német nyelvet, s anyanyelvi oktatásról szó sem volt.

A nemzetiségpolitika ilyen alakulása természetesen nemcsak a németeket sújtotta, hanem a többi hazai nemzetiséget is.[7] Magyarországon 1949-re kiépült az egypártrendszer, szovjet mintára átalakult a gazdaság, a társadalom, az államszervezet, az élet minden területét a hivatalos ideológia hatotta át, s az egész társadalomban folyamatos ellenőrzés és megfélemlítés volt tapasztalható. Ebben a politikai légkörben nem alakult, nem is alakulhatott ki olyan átfogó és demokratikus alapokon álló koncepció, mely a nemzeti kisebbségek helyzetének rendezésére irányult volna. Elmaradtak azok az intézkedések is, amelyek lelassították volna az asszimilációs tendenciákat, és segítették volna az anyanyelv és a kultúra megőrzését a kisebbségek számára. Bár az 1950-es években megkezdődött a nemzetiségek iskolai és közművelődési hálózatának kiépülése, és korlátozott jogokkal ugyan, de megkezdték munkájukat a nemzetiségi szövetségek is, mindez meglehetősen formális volt, nem vette figyelembe a hatalom a nemzetiségek igényeit és a szükségleteket. Annál is inkább tehette ezt, mert Magyarországon a politikai hatalom évtizedeken át (a negyvenes évek végétől a hetvenes évekig) az automatizmus elvének alkalmazásától várta a nemzetiségi kérdés megoldását. *„E szerint: nincsen külön nemzetiségi kérdés, pontosabban az az osztályellentétek megszűntével, az egyes nemzetiségeknek a többségi nemzet tagjaival azonos jogok biztosítása révén automatikusan megszűnik."* [8]E felfogás lehetővé tette a nemzetiségek kulturális jogokra, iskoláztatásra vonatkozó igényeinek elhárítását, ugyanakkor a kisebbségek gyors és teljes asszimilációjára számított. Ezzel a hatalom tovább gyorsította a negyvenes évek végére már egyébként is felerősödött, a nyelvvesztést és identitásvesztést eredményező folyamatokat. Némi változás a hetvenes évektől tapasztalható, amikor az automatizmus elvét a nemzetiségek híd szerepének hangoztatása és az erre épülő stratégia kialakítása váltotta fel. Ez valamivel ugyan szabadabb légkört eredményezett, de nem tudta sem megállítani, sem lényegesen befolyásolni a magyarországi nemzetiségek öntudatának, nyelvének elvesztését.

A pártállam nemzetiségpolitikájának negatív hatását méginkább érzékelhetjük, ha más, a kollektív felelősségre vonás, és egyéb politikai események által közvetlenül nem érintett magyarországi nemzetiséget vizsgálunk. Így például a román nemzetiséget nem érték olyan jellegű politikai támadások a második világháborút követően, mint a hazai németséget, az identitásvesztés mégis érzékelhető.

Miközben 1945–48 között a német és a szlovák nemzetiséghez való viszony határozta meg elsősorban a magyar kormány nemzetiségpolitikáját, a román nemzetiség igényeinek legfeljebb a tudomásul vételéről lehetett csak szó, pedig ekkor még mintegy 18 községben élt számottevő román lakosság. A többnyire a görögkeleti egyház által fenntartott román iskolák a korábbihoz hasonlóan tovább működtek, a románság szervezését, igényeik megfogalmazását is a gyulai görögkeleti egyház kezdeményezte, ami természetes, hiszen a nemzetiségi hovatartozás és az egyházhoz tartozás összekapcsolódott ekkor még. Az egyházi szervezkedés mellett azonban nem találunk olyan érdekvédelmi szervezetet, amely képes lett volna a hazai románság igényeinek megfogalmazására, képviseletére. A kormány a kitelepítésekkel, majd a csehszlovák-magyar lakosságcserével volt elfoglalva, s ehhez képest a többi nemzetiség sorsa háttérbe szorult. Ráadásul a feszült politikai légkör megtette a hatását, a németek példája a többi nemzetiséget is gondolkodásra késztette: tartottak nemzetiségi mivoltuk hátrányos következményeitől. Így történhetett meg, hogy 1946–1947-re a szülők egyre kevesebben igényelték gyermekeik román anyanyelvű oktatását, a nemzetiségű tannyelvű iskola fenntartását.[9] A szülők bizonytalansága, félelme

természetesen nemcsak a románokat érintette, jellemző volt a szlovákok, sokácok, bunyevácok, horvátok esetében is.

Az 1948-as „fordulatot" követően – mint minden egyebet – az MDP határozta meg a nemzetiségpolitikát is. Az iskolák államosítása tovább rontotta a nemzetiségi tannyelvű oktatás esélyeit a románok körében is. Az 1948 tavaszán alakult Magyarországi Románok Kultúrszövetsége, mely a román kultúra értékeit lett volna hivatott támogatni, 1949 elejére Magyarországi Románok Demokratikus Szövetségévé alakult, ami kifejezte a pártállam azon elvárását, hogy a kulturális célok mellett a nemzetiségi szövetségek az aktuális politikai berendezkedést is szolgálják. Így vett részt pl. a román szövetség is a termelőszövetkezeti mozgalom, vagy épp a szovjet-magyar barátság népszerűsítésében, valamint 1950-ben az újonnan bevezetett tanácsválasztásokban.[10] Nem is tehettek mást, hiszen a többségi népesség is kiszolgáltatott, megfélemlített volt, méginkább a nemzeti kisebbségek. Mindezek mellett egyre erőteljesebben hatott az automatizmus elve, amely nem eredményezett nyílt nemzetiségellenes politikát, de a nemzetiségek identitásának, kultúrájának megőrzéséhez szükséges támogatást sem kapták meg a kisebbségek. A gyakorlatban ez azt jelentette, hogy például a román lakosság csak a kirakatszerű kultúrműsorok idején, jó esetben néhány iskolában találkozhatott saját kultúrájával, de a hivatalos ügyintézés, a mindennapi élet a magyar nyelv segítségével zajlott. Az egyházak visszaszorításával a hitéletben is egyre kisebb jelentősége maradt a román nyelv használatának.

A Kádár-korszak első felében az automatizmus hatása még jobban felerősödött, ami további asszimilációt eredményezett. A többek között román nyelvet is oktató tanyai iskolák körzetesítése – amellett, hogy egyéb szempontból is károsnak bizonyult – sok nemzetiségi jellegű iskola megszűnését eredményezte, tovább csökkentve a nemzetiségi nyelvhasználatot.[11] A Magyarországi Románok Demokratikus Szövetsége pártutasításra „tömegpolitikai munkát" is kellett hogy végezzen, akárcsak az előző korszakban. Ennek keretében a szövetségnek kellett volna csökkenteni a görögkeleti egyház befolyását a románság körében, „harcolni a klerikalizmus ellen", erősíteni a tsz-ek megszilárdításával kapcsolatos tevékenységet. Ezeknek a feladatoknak a megoldását a helyi pártbizottságokkal együttműködve kellett megoldani és ezek propagandisztikus segítését várták el a szövetség Foaia Noastra című, román nyelvű kétheti lapjától is.[12] Csak a hetvenes évek közepétől voltak tapasztalhatók olyan kezdeményezések, amelyek a nemzetiségek pozitív diszkriminációjának irányába mutattak, azonban az identitásvesztés már megállíthatatlan volt.

A pártállami időszak tehát mindenképpen negatív hatással volt a nemzetiségek identitásának megőrzésére hazánkban, s ez a megállapítás minden magyarországi nemzetiségre érvényes. Ahol politikai támadások is érték az adott nemzetiséget, mint a németek, szlovákok, és a különböző délszláv nemzetiségek esetében, ott látványosabban, ahol „csak" a hibás nemzetiségpolitika hatásaival kell számolni, mint pl. a hazai románság esetében, ott kevésbé látványosan, de mindenütt identitásvesztést eredményeztek az elmúlt évtizedek.

A rendszerváltást követően, az 1990-es népszámláláskor a megváltozott társadalmi és politikai viszonyok feltételezni engedték, hogy a nemzetiségek nagyobb számban vállalják majd anyanyelvüket és nemzetiségüket, sokan úgy gondolták, hogy mintegy varázsütésre helyreáll a nemzetiségi identitás. Az erre számítóknak azonban csalódniuk kellett: bár volt, ahol kismértékű javulás volt tapasztalható, a regisztrált nemzetiség létszáma alig volt magasabb, mint a korábbi népszámlálások alkalmával, a románok esetében pedig jelentős

csökkenést észlelhetünk.[13] A 2001-es népszámláláskor pedig a német nemzetiségi anyanyelvű lakosság további csökkenése volt tapasztalható, örvendetes ugyanakkor – és okainak kiderítése külön kutatás tárgyát képezheti – a román anyanyelvű lakosság létszámának növekedése:[14]

Német anyanyelvű lakosság Magyarországon (fő)

1941	1949	1960	1970	1980	1990	2001
475491	22455	50765	35594	31231	37511	33792

Román anyanyelvű lakosság Magyarországon (fő)

1941	1949	1960	1970	1980	1990	2001
14142	14713	10502	8640	7139	5353	8482

Bár a rendszerváltás utáni demokratizálódás jó hatással volt a nemzetiségekre, félő, hogy a változások túl későn jöttek. A demokratikus változások erősítették a nemzetiségi azonosságtudatot, lehetővé tették a nemzetiségek érdekérvényesítését, különösen az 1993. évi LXXVII. törvény (A nemzeti és etnikai kisebbségek jogairól) elfogadását követően, s ez erősítette a kisebbséghez való kötődést. Kevesebb félelem, több pozitív élmény kapcsolódhatott a kisebbségi léthez. Ez azonban már nem változtat azon, hogy a nemzetiségi identitás háttérbe szorult sok, származását tekintve nemzetiségi családban, s generációk nőttek fel a nemzetiségi nyelv ismerete, s nemzetiségi iskoláztatás nélkül. Az is látható, hogy a többség még mindig elzárkózik a közélettől, igyekszik távol tartani magát a politikai eseményektől, s inkább a családi közösség felé fordulás jellemző.[15]

A német nemzetiségi anyanyelv elvesztésére a pozitív változások kevésbé vannak hatással. Miközben a német nemzetiség a története során évszázadokon át meg tudta tartani anyanyelvét a magyar környezetben is, az utóbbi fél évszázadban drámai módon erősödött fel a nyelvi asszimiláció a fentebb vázolt történelmi okok következtében. Ezek mellett azonban más, minden hazai nemzetiséget érintő magyarázatot is találhatunk vizsgálódásaink során.

Elsősorban látnunk kell, hogy a nyilvános nemzetiségi nyelvhasználat egyre inkább visszaszorult az elmúlt évtizedek során, ami az említett politikai háttér mellett magyarázható a modernizáció, a városi munkavállalás és életmód hatásaival is. A lakóhelyi nyelvhasználat kisebb településeken ugyan részben tovább él, a városokban azonban már nem lehetséges, hiszen a többségi népességgel való érintkezés nyelve a magyar. A munkahelyi nyelvhasználat szinte teljesen megszűnt (kivétel a mezőgazdaság, ahol elvétve akad még példa). A hivatali nyelvhasználatban, ügyintézésben szintén nehézségekbe ütközik a nemzetiségi nyelv használata. Még ha néhány nemzetiségi lakossággal is rendelkező településen lehetséges is a nemzetiségi nyelv használata, az írásbeli ügyintézés nyelve minden esetben a magyar. Az egyházakon belüli nyelvhasználat is erősen kérdéses, kevés az a település, ahol ismét vannak nemzetiségi nyelvű istentiszteletek, vagy a liturgia egyes részeiben nemzetiségi nyelven vehetnek részt a hívők, ráadásul a szekularizáció is ellenkező irányban hat. A nemzetiségi nyelvhasználat régen visszaszorult a magánszférába: azok, akik anyanyelvként használják a nemzetiségi nyelvet, egyre inkább családtagjaikkal, esetleg barátaikkal teszik ezt. Mindez magát a nyelvet sem hagyja érintetlenül. A nemzetiségi anyanyelv presztízsét eleve csökkenti az a tény, hogy a nyelvhasználat funkcionálisan

szétválik: a formális, nyilvános kommunikációs helyzetekben nem használják, csupán informálisan, a családon, esetleg a lakóhelyen belül. Ez a kisebbségi nyelv elszegényedéséhez vezet, hiszen a kommunikációs szituációknak csak szűk körében használják.[16]

A nemzetiségi nyelv használatában generációs különbségek is megfigyelhetők. Az idősebb generáció az, amely minden ellenkező hatással szemben is megőrizte, beszéli anyanyelvét. A nyilvános megszólaláskor ugyan ők is a magyart választják, de a lakóhelyi és családi kapcsolatok ápolása a nemzetiségi nyelven történik. A középgeneráció elsajátította ugyan szüleitől a nyelvet, de nyilvánosan egyre kevésbé használta, a nemzetiségi oktatás visszaszorulásával az iskolában és később a munkahelyen rá kellett hogy szokjon a magyar nyelv használatára. Így ők már legfeljebb a szüleikkel, idősebb szomszédokkal beszélnek anyanyelvükön, értik a nyelvet, de nem használják, még egymás között sem. A nyelvvesztés végső stádiuma az ő gyermekeiknél regisztrálható: ők már nem tanították meg gyerekeiket a nemzetiségi nyelvre, s a mai 15–25 év körüli korosztály már nemigen érti a nagyszülőket. Ebben szerepet játszik az is, hogy a modernizáció következtében a többgenerációs nagycsaládok felbomlottak, a fiatalabb generáció gyakran a városokban próbált boldogulni, s a nagyszülők már nem tudtak szerepet játszani az unokák nyelvi szocializációjában. A fiatal generációt pedig az iskola, a mindennapi környezet, és ezek hatása a magyar nyelv használatára ösztönzi. Igaz ugyanakkor az is, hogy ez a generáció az, mely egyre inkább hajlandó megtanulni például németül. Ehhez persze hozzájárul a nyelv nemzetközi presztízse is, amit erősít az Eu-csatlakozás. Más, egyelőre nem Eu-s anyaországgal rendelkező, vagy kisebb nemzetiségi nyelvek elsajátítására pedig még ez az ösztönző hatás sem igaz. Napjainkban tehát már senki nem vonja kétségbe a német nyelv elsajátításának szükségességét, s egyre többen tanulják a német nemzetiségi származású fiatalok is. Ez azonban már nem a nemzetiségi kultúra és főleg nem a nemzetiségi anyanyelv ápolását jelenti, bár kétségkívül pozitív fejleményként értékelhető. Sőt, nem is a nagyszülők nyelvéről van már szó. Az eltérés a standard német nyelvet jelentő „Hochdeutsch" és a helyi dialektális változatot jelentő „Mundart" különbségével írható le. A magyarországi német kisebbség esetében a „Mundart" az összefoglaló neve azoknak a frank, bajor és sváb eredetű archaikus tájnyelveknek, melyeket az egyes Magyarországra érkezett népcsoportok különböző időpontokban és különböző helyekről magukkal hoztak.[17] Ez hihetetlenül nagy kulturális érték, mely a nyelvi asszimilációval most elveszni látszik. A nyelvvesztés nem egyszerűen a német nyelv elvesztését jelenti, hanem egy archaikus nyelvi tradíció elvesztését is. A fiatalok már csak a „Hochdeutsch" megnevezéssel jelzett mai német köznyelvet sajátítják el, többségükben idegen nyelvként. Hasonlóképpen a többi nemzetiségi nyelv esetében is elsősorban az irodalmi és nem az archaikus nyelv (pl. a bánsági román nyelvjárás) oktatása folyik. A 2001-es népszámlálás anyanyelvi adatainak csökkenő tendenciái már nem a hagyományos nemzetiségi anyanyelv politikai okokkal magyarázható háttérbe szorítását jelzik, hanem félő, hogy annak a generációnak a lassú kihalását, akik még ismerik és beszélik ezt a nyelvet. Velük és nyelvükkel pótolhatatlan érték tűnik el a magyarországi kultúrából.

Részben a történelmi-politikai események, részben egyéb szociokulturális okok következtében a hazai nemzetiségek erőteljesen asszimilálódtak, de legalábbis kettős identitással rendelkeznek, nemzetiségi anyanyelvüket pedig jórészt elveszítették. Ugyanakkor napjainkban a nemzetiségi nyelvek és kultúrák, valamint a kisebbségi identitás felértékelődése több vonatkozásban érzékelhető. A többségi népesség és a kormányzat felelőssége is, hogy ez a folyamat merre halad tovább, melyik hatás lesz erősebb.

Irodalom

1. Kende Anna-Kosztandinidisz Diana-Szilassy Eszter: Asszimiláció és kisebbségi identitás www.bolyai.ro/tarstud-558k-
2. 300 éves együttélés Bp. 1987. Bellér B. tanulmánya. 171. p.
3. Balogh Sándor: Jelenkori népvándorlás In.: História 1981/3.sz.
4. L. 2.sz. jegyzet
5. Tilkovszky Loránt: Botránykő, vagy hídpillér? In.: Világosság 1990/4.
6. Radó Péter: A nemzeti kisebbségek nyilvános nyelvhasználata Magyarországon In.: Regio 1992/3. 135. p.
7. Az 1949 utáni magyarországi nemzetiségpolitika jellemzőit Tóth Ágnes (szerk. és bevezető tanulmány): Pártállam és nemzetiségek (1950-1973) Forrásközlemények VI. Kecskemét, 2003. és Tilkovszky Loránt: Nemzetiségi politika Magyarországon a 20. században Csokonai Kiadó 1998. alapján foglaltuk össze.
8. Tóth Ágnes 2003. 6. p.
9. Tilkovszky Loránt 1998. pp. 124–142. és Fehér István: Az utolsó percben Bp. 1993. pp. 77–88.
10. Tilkovszky Loránt 1998. 146. p.
11. Az 1966–67-es tanévben már csak kilenc településen folyt román anyanyelvi oktatás, ami 926 gyereket érintett. A német nemzetiség pedig mindössze egy iskolával rendelkezik ekkor, 29 tanulóval. – A Művelődési Minisztérium Nemzetiségi Osztályának feljegyzése a nemzetiségi iskolák helyzetéről 1967. Közli: Tóth Ágnes 2003. 67. sz. irat pp. 384–392.
12. Jelentés a Magyarországi Románok Demokratikus Szövetségének munkájáról Budapest 1960. Közli: Tóth Ágnes 2003. 52. sz. irat pp. 311–314. és Jelentés a Magyarországi Románok Demokratikus Szövetségének 1960. évi munkájáról Budapest 1961. Közli: uo. 56. sz. irat pp. 327–328. valamint Jelentés a nemzetiségi lapok munkájáról Budapest 1962. Közli: uo. 59. sz. irat 342. p.
13. L. Az 1990-es népszámlálás Bp. 1992. A témáról bővebben: Tilkovszky: Botránykő, vagy hídpillér? In.: Világosság 1990/4. és Dávid Z.: A magyarországi nemzetiségek 1990-ben. In.: Valóság 1993/10.
14. A népszámlálásra vonatkozó adatok: Történeti statisztikai idősorok 1867-1992. Bp. 1992. és www.nepszamlalas2001.hu/hun/kotetek/04/tartalom.html
15. Kende Anna-Kosztandinidisz Diana-Szilassy Eszter: Asszimiláció és kisebbségi identitás www.bolyai.ro/tarstud-558k-
16. Radó Péter: A nemzeti kisebbségek nyilvános nyelvhasználata Magyarországon. In.: Regio 1992/3. pp. 138–141.
17. Földes Csaba: Nemzeti és etnikai kisebbségek Magyarországon www.lib.jgytf.u-szeged.hu/adatbazisok/nemzetiseg.html

A magyarországi szlovákok az 1848-49-es forradalom és szabadságharcban

Tóth István

A címben megfogalmazott téma a hazai(magyarországi) szakirodalomban kevésbé frekventált, ha mégis szóba kerül, akkor sommásan elintézik: 1, A szlovákok és általában a nemzetiségek a magyar forradalom és szabadságharc ellen fordultak. Végkövetkeztetésként, esetenként kizárólagosan, ők is a hibásak a forradalom és szabadságharc bukásáért. 2, Nem volt jelentős a szlovák fegyveres felkelés. Mindössze néhány tucat katonából ált a Štúr, Hurban valamint Hodža fémjelezte csapat. Ezek többsége is nem szlovák, hanem más, főként morva és cseh származású volt.

Az utóbbi másfél évtizedben azonban árnyaltabb, a korabeli dokumentumokra jobban alapozó megfogalmazások láttak napvilágot. Ezek közül is kiemelendő Szarka László: A szlovákok története c. szintetizáló műve. Szarka felhasználta az 1994-ig megjelent szlovák szerzők munkáit. Szlovákiában könyvtárnyi irodalma van ennek a témának. Érthető módon önmaguknak is tisztázni kellett az igazi hatást, az akkori nemzeti öntudatosság szintjét, valamint a fegyveres megmozdulások társadalmi bázisát. Az idősebb szlovák szerzőgeneráció munkáiban máig is a magyar kormány és főként Kossuth intoleranciáját hangsúlyozzák a szlovák, de egyáltalán a nem magyar nemzetiségek jogos igényeivel szemben.

Bizonyos, hogy a konfliktus fennállt. Létezett Hurban önkéntes csapata. Részt vettek akciókban, kisebb összecsapásokban. Igaz az is, hogy jelentős számban vettek részt a Kossuth által toborzott és felállított új magyar haderőkben (egyes becslések szerint több tízezerre is tehető számuk). Erre a szlovák szerzők szinte kivétel nélkül azt válaszolják, hogy ez csak természetes, hiszen kényszerbevonultatással az új magyar kormány előnyösebb helyzetben volt az önkéntes szerveződéssel szemben. Ráadásul a hadkötelezettség végrehajtatásához adminisztratív eszközöket is igénybe tudott venni saját közigazgatása révén adott esetben.

Borsody István 1945-ben megjelent munkájában azon a véleményen van, hogy 1848-ban a magyar, szlovák és cseh szabadságtörekvések keresztezték egymást. A forradalmi vívmányokat Štúr is üdvözölte 1848. március 31-én a Slovenskje národnje noviny vezércikkében. A változások eredményezte hatásokon fölbátorodva a korábban többféle képződményben már napvilágot látott kívánságokat kérelemben (Žiadosť) fogalmazták meg. 1848. május 10-én Liptószentmiklóson elkészült a szlovák nemzet kívánságait tartalmazó petíció. Ez azonban nem tudta pótolni a szlovák nemzeti mozgalom hiányzó népi, polgári bázisát, városi központját, politikai, közjogi és kulturális intézményeit. A 14 pont alapvetően a szlovák nép nemzeti fejlődését biztosító nyelvi, nyelvhasználati, oktatásügyi, közigazgatási, választójogi kérdéseket tartalmazta. Dušan Kováč 2001-ben megjelent Szlovákia története szintézisében ezt az első szlovák államjogi programnak minősíti, amely csírájában tartalmazza a szlovák autonómia követelését és végső soron Magyarország nemzetiségi decentralizálását. A forradalmi magyar kormány azonban a hozzá eljuttatott petíciót nem szándékozott elfogadni. A szlovák forradalmi megmozdulásra azzal válaszolt, hogy statáriumot hirdetett a felső-magyarországi megyékben, és elfogató

parancsot adott ki Štúr, Hurban és Hodža ellen. Így a szlovákok és a magyarok között elmélyült az ellentét, egyre láthatóbban megnyilvánult forradalmi céljaik különbözősége.

1848. szeptember 16-án Bécsben megalakult a Szlovák Nemzeti Tanács, mint a szlovákok legfelső politikai és katonai testülete. A vezetés elhatározta, hogy a Jellasics támadásával egyidőben támadást indítanak a felső-magyarországi megyékben. 1848. szeptember 19-én az SzNT Miaván felmondta az engedelmességet a magyar kormánynak. Nemzeti felkelést hirdetett. A magyar nemzetőrség azonban ezt a kis létszámú csapatot egy-két heves összecsapás után október végéig kiszorította Morvaországba. Főleg Felső-Magyarország keleti megyéiben, ahol a nemzeti agitáció nem volt annyira jelen, a jobbágyság eltörlését támogató szlovák parasztok a magyar nemzetőrség oldalán is harcoltak. A szlovák régió településeinek nagyobbik részével Štúr-éknak nem volt közvetlen kapcsolata. Ez is azt mutatja, hogy a nemzeti mozgalom szervezettségi szintje miatt igen csekély visszhangra talált a liptószentmiklósi petíció. Így nem csupán a magyar kormány belátásán és jó szándékán múlott annak eredményessége, hanem a szlovák nemzeti erők szervezetlenségén is. Természetesen egyet tudunk érteni Szarka Lászlóval, amikor kifejti, hogy a Štúrék nemzeti radikalizmusát elsősorban a forradalmi magyar kormány elutasító, kérlelhetetlen álláspontja váltotta ki.

A szlovák mozgalom előnytelen helyzetét fejtették ki L. Franková és L. Tajták 1999-ben megjelent tanulmányaikban is. Megállapítják ők is, hogy a liptószentmiklósi kérelmek felkészületlenül érték a szlovákok nagy többségét. Mindezt csak fokozta, hogy mozgalmuknak nem volt közigazgatási és helyi önkormányzati háttere.

Ennek a társadalmi háttérnek nézett utána aprólékos kutatásaival Dušan Škvarna szlovák történész, s publikálta azok eredményeit 2002-ben megjelent tanulmányában. Megállapítása szerint az SzNT által verbuvált önkéntesek magvát mintegy 500 fő alkotta. Az önkéntesek létszáma 1849 tavaszán érte el csúcspontját Kassán, mintegy 3000 fővel. 1848. szeptembere és októbere folyamán a küzdelmekbe, ha időlegesen is, de mintegy 10.000 főt lehetett bevonni. Škvarna tipologizálja a városi és kisvárosi társadalom viszonyulását, azok okait a szlovák önkéntesekhez. Az első csoportba azokat a városokat, kisvárosokat sorolhatjuk, akik intenzív, folyamatos szimpátiával viseltettek az önkéntesek iránt. A második csoportba azok sorolhatók, amelyek abszolút közömbösséget mutattak az önkéntesek, a császáriak és a magyar csapatok iránt egyaránt. Harmadik csoportba azok a városok tartoznak, ahol a politikai elitek domináltak, függetlenül attól, hogy Kossuth vagy Hurban hívei voltak. Ezek meghatározták a városi közvéleményt, amely a nyomástól függően idomult hol az egyik, hol a másik oldalhoz. A negyedik csoportba a városok, kisvárosok zöme tartozott, ahol a forradalmi hatalom iránti szimpátia dominált, s a szlovák elem csak minimális háttérrel rendelkezett.

Az eddigiekből is kivehető, hogy a szlovák politika és fegyveres aktivitás háttere ingadozott a mindenkori politikai és katonai helyzettől függően. Regionális és társadalmi szempontból egyaránt kiegyensúlyozatlan volt. A szlovák politikát csak a városi társadalom kisebb része értelmezte pozitívan és támogatta, ez az arány azonban nagyobb volt, mint azt eddig a szakmabeli vélemények feltételezték.

Az alföldi szlovák települések és többségében paraszti társadalma Kossuth seregét támogatta. Nem tudott gyökeret verni a nemzeti mozgalom forradalmi szárnya által képviselt program, még ha el is jutott hozzájuk. Ez nem jelentette azt, hogy ők kevésbé voltak szlovákok. Hiszen ez az alföldi tömegbázis szavazza be a parlamentbe Milan Hodžát alig negyven évvel később, kimondottan szlovák programmal. Az alföldi, több-

ségében evangélikus papság Kossuth csapatait, a kormányt támogatta. A Szeberényiek közül (ekkor még Maglódiak és nem Békéscsabaiak) két fiú (Lajos- később Szegeden tanár és András- csabai,majd makói s végül nagylaki ev. pap) is a Kossuth Közlönyét szerkesztette szlovák nyelvre, mivel a csapatok jelentős szlovák elemmel rendelkeztek. A helytörténeti munkák, kismonográfiák, ill. monográfiák mindegyike, ha szlovák településekről van szó, kiemelik, hogy 1848-49-ben Kossuth oldalán harcoltak a szabadságért.

Felhasznált szakirodalom

Škvarna, Dušan: Slovenské dobrovolnícké výpravy a mestská spoločnosť na Slovensku (A szlovák önkéntesek hadjáratai és a városi társadalom Szlovákiában)1848-49. In.:Armáda, mesto, spoločnosť od 15. storočia do rok 1918, Bratislava, 2002. pp. 222–235.

Franková, Libuša: K aktivitám Slovákov v prvej polovici revolučného roka1848 In.: Stredo-europske národy na križovatkách novodobých dejín 1848-1918; Prešov-Bratislava–Wien, 1999. pp. 68–76.

Tajták, Ladislav: Revolučné roky 1848/49 a 1918 v historickom oblúku a so zreteľom na východné Slovensko In.:Stredo-europske národy na križovatkách ovodobých dejín 1848-1918; Prešov–Bratislava–Wien, 1999. pp. 76–87.

Borsody István: Magyar-szlovák kiegyezés. A cseh-szlovák – magyar viszony utolsó száz éve. Budapest, 1945.

Szarka László: A szlovákok története. Budapest 1993.

Kováč, Dušan: Szlovákia története. Kalligram, Pozsony, 2001.

Istorie, imagini, simboluri. Jurnalul minoriților lugojeni despre revoluția pașoptistă

Dr. Valeriu Leu

Este firesc – în circumstanțele schimbării prin care trece continentul nostru și îndeosebi partea sa centrală și estică – interesul pentru revoluție în general, pentru cea pașoptistă în special. Cercetarea istorică introduce sub fascicolul luminos documente "noi" dar pe măsură ce se produc înnoiri metodologice solicită și noi lecturi ale unor izvoare vechi, oferă, în baza acestora, noi perspective. Asumarea unor domenii cum ar fi mentalitățile, imaginarul, sensibilitățile impune la rândul său înnoirea discursului istoric.

În ceea ce ne privește dorim să invocăm, din perspectiva imagologiei, un jurnal al minoriților din Lugoj. Călugării însemnau, generații la rând, tot ce li se părea lor a fi memorabil. S-au realizat astfel volume masive de însemnări cuprinzând o istorie așa cum au văzut-o din punctul lor fix de observație.

Lugojul, la mijlocul veacului al XIX-lea, era locuit în majoritate de români dar cam o treime din locuitori erau germani la care se mai adăugau câteva sute de maghiari și un grup destul de consistent de evrei. Până în 1793 localitatea fusese și administrativ împărțită în două: un Lugoj German și un Lugoj Român despărțite de râul Timiș dar unite printr-un pod. Până la 1848-1849 nu s-au înregistrat conflicte cu toată această diversitate. Evident revoluția a determinat și în această comunitate urbană de rang mijlociu solidarități și separații. Este în general cunoscut cazul unor lideri ai revoluției române din Banat care – din motive ce țin de conjunctura istorică provincială – au găsit oportună colaborarea chiar dacă nu integral chiar dacă nu în toate domeniile și nu în toate situațiile cu revoluția maghiară. Lugojul a fost prins în aceste frământări. Nu asupra evenimentelor ca atare doresc să insist ci asupra simbolisticii revoluționare, a chestiunilor legate de imagine așa cum apar ele în documentul menționat.

Chiar la 19 martie 1848, prima zi de revoluție la Lugoj, s-a afișat "proclamația libertății" tipărită în trei culori iar "cetățenii" și-au pus cocarde, evident tricolore[1]. Cine sunt acești "cetățeni" nu se spune dar tocmai absența altor determinări ne face să credem că aparțineau tuturor etniilor din oraș iar cele trei culori erau, desigur, cele ungurești. Culorile acestea erau înțelese drept culorile libertății iar libertatea este o valoare universală. Oamenii trăiau, așa cum se întâmplă în cazul primei faze a tuturor revoluțiilor, momentul de solidaritate, momentul inițial al unei noi epoci visată ca una a libertății și a fericirii colective, lipsită de contradicții și conflicte[2]. Orășenii deveniți "cetățeni" trăiau un sentiment fratern accentuat desigur de sărbătoarea revoluționară care aici și acum, ca peste tot altundeva, are tocmai menirea de a subordona interesul individual celui colectiv, trăirea individuală entuziasmului general. Tot cea ce este potrivnic unității în libertate este respins. Au existat totuși și excluși: evreilor li s-a interzis purtarea cocardelor ca și înscrierea în gardă:

"Martie 22. Jidovii au fost siliți să depună cocarda și n-au fost admiși să fie înrolați în garda națională"[3].

Nu erau socotiți demni de a purta însemne naționale și nici de a servi patria. În acele momente nevoia de simbol expus în cadrul unui ceremonial solemn era atât de mare încât

nici nu mai conta ce însemne cuprindea un steag, de pildă, ci doar semnificaţia ce i se atribuia în imaginar. Când s-a constituit garda la Lugoj, ca să aibă şi ei un drapel, gardiştii au luat unul vechi de o jumătate de veac, al vânătorilor germani, şi l-au purtat cu alai şi muzică la locuinţa comandantului.[4]

Sunt menţionate de minoriţi, în aceiaşi primă fază a revoluţiei, şi momente de ceremonial care încercau să menţină unitatea cetăţenească tot mai afectată de separaţiile pe criterii naţionale şi asta prin valorificarea unor simboluri puternic imprimate conştiinţei umane, cum sunt cele religioase. Cu prilejul alegerilor pentru Congregaţia Generală a comitatului Caraş, uşuraţi că au fost evitate tulburările cei aleşi să conducă comitatul Caraş au dispus ca în curtea sediului comitatens să se înalţe trei altare – ortodox, catolic şi greco-catolic – şi să se oficieze slujba după canoanele fiecăruia. Şi de astă dată însă evreii au fost excluşi[5]. La Timişoara, cu câtva timp mai înainte s-a încercat şi acest pas dar au izbucnit violenţe cu caracter antisemit[6].

Nu doar cocarda, steagul sau slujba aveau valoare simbolică ci şi vestimentaţia. În octombrie 1848, spre sfârşitul lunii când situaţia era extrem de dificilă căci imperialii erau în preajma oraşului, în faţa gărzii adunată lângă gimnaziu, a sosit un călăreţ. A fost aclamat şi, în acel moment, covârşit de emoţie, şi-a schimbat hainele, de fapt o uniformă, gest semnalând, exteriorizând trecerea sa dintr-o tabără în alta, de la condiţia de funcţionar imperial (era comisar de poliţie) la cea de patriot maghiar:

"Mulţimea l-a aclamat cu "Éljen !", fapt ce l-a impresionat atât de mult încât şi-a dezbrăcat uniforma "schwarz-gelb" şi s-a îmbrăcat în tunică violetă "Attila" şi aşa cu toţii, petrecuţi şi de către domni, au mers până sub vii..."[7]

Se opunea astfel uniformei imperiale un costum nu popular ci "naţionalizat" care va deveni curând o adevărată nouă uniformă a celor ce doreau să-şi exteriorizeze maghiarismul. De altfel naţionalizarea costumului popular va deveni subiect de dezbatere şi în societatea românească din Ardeal şi Banat în primul deceniu postrevoluţionar[8]

Nu doar revoluţionarii unguri sunt preocupaţi de simboluri ci şi partea adversă. La prima ocupare a Lugojului de către imperiali produsă la 27 octombrie 1848, autorităţile militare austriece au interzis purtarea cocardei maghiare la pălării. Chestiunea simbolurilor era înţeleasă ca foarte importantă şi evident, sub aspect emoţional, stârnea trăiri intense. Între evenimentele importante pe care le selectează însemnându-le cronicarul minorit, se numără şi momentul în care pe sediul comitatului, instituţie-simbol a statului maghiar, a puterii, s-a abordat drapelul imperial dar cu o inscripţie care schimba radical semnificaţia:

"Noemvrie 6. Pe casa prefecturii, acum cazarmă, s-a arborat steagul "negru-galbin" cu inscripţia: "Legio romana"[9]

Este uşor de înţeles ce sentimente putea să inspire în ambele tabere o astfel de prezenţă de-asupra acoperişului comitatens !

Toate aceste confruntări simbolice accentuau separaţiile naţionale care au început să se producă la sfârşitul verii. Frăţietatea de la început lăsase locul unei adversităţi tot mai evidente.

Slujbele religioase solemne dedicate unor evenimente sau unor personalităţi sunt, la rândul lor, încărcate simbolic. De pildă a doua zi după anul nou 1849 (calendarul ortodox), Lugojul fiind ocupat de imperiali, în monumentala biserică românească s-a celebrat un Te-Deum în onoarea împăratului şi, alt fapt fără precedent şi plin de semnificaţii, "Societatea românească" a dat o masă pentru 70 de persoane. De voie-de nevoie au trebuit

să ia parte şi alţi orăşeni de vază a căror sentimente erau desigur contrarii între care şi quardianul conventului minorit[10].

În martie 1849 lucrurile iau dimensiuni de-a dreptul groteşti. Începând cu ziua de 10 ale acestei luni toate faţadele clădirilor publice şi porţile caselor din Lugoj au trebuit zugrăvite în culorile austriece, negru-galben, culorile Austriei imperiale. Chiar şi purtarea unor pălării la modă printre partizanii revoluţiei maghiare, numite "Kossuth" după cel mai cunoscut purtător, au fost interzise. Cei ce încălcau porunca urmau să fie amendaţi cu câte 10 fl. Ca să-şi mai aline necazul după atâtea lucruri rele, minoritul anonim notează, chiar dacă la modul dubitativ, şi o veste bună: "Se zice că Sibiul a fost ocupat de unguri"[11]. În orice caz la aniversarea de un an a revoluţiei maghiare, călugării lugojeni, ataşaţi fără rezerve acesteia, sunt nevoiţi să-şi trăiască entuziasmul în mare secret:

"Martie 15. Aniversarea de libertate la călugări, cari ca buni patrioţi, s-au veselit la cină de bucuria succeselor ungureşti"[12]

Cât despre faţadele zugrăvite în culorile Austriei, cum se întâmplă în astfel de situaţii, sigur au fost măzgălite fiindcă la 19 martie se anunţa o amendă majorată, de 100 de florini pentru oricine va fi prins că săvârşeşte astfel de fapte.

Nu peste mult timp avea să jubileze şi cealaltă parte, promaghiarii fiindcă în aprilie Lugojul a fost ocupat de armata lui Bem. Prima grijă a fost cea a simbolurilor. La 22 aprilie ziarul minoriţilor semnalează că pe turnul bisericii ortodoxe "s-a pus steag tricolor" şi nu numai atât dar la 28 aprilie în tot oraşul s-au desfăşurat ceremonii legate de proclamarea independenţei ungare. Evident, totul a început chiar în inima oraşului în primărie şi, la marele entuziasm, au trebuit să ia parte , de voie de nevoie, şi cei care n-ar fi avut, în adâncul sufletului, motive de bucurie, ortodocşii, de pildă. Chiar şi iudeii au fost chemaţi să ia parte. Este adevărat că între timp poziţia guvernului maghiar în chestiunea evreiască s-a schimbat ceea ce a atras simpatia acestei populaţii:

"La casa oraşului s-a cetit "Proclamaţia independenţei Ungariei de Austria", proclamaţie afişată peste tot locul. (...) În bisericile rom(ano-)cat(olice) şi gre(co-) ort(odoxe) precum şi în sinagoga izraelită, s-a celebrat "Te-Deum" pentru fericita scăpare a Budapestei şi-a ungurilor întâmplată la 24 Aprilie precum şi pentru proclamarea independenţei. La Te-Deum au luat parte: miliţia, autorităţile judeţene şi camerale. – La fiecare casă se arborează drapele cu inscripţia "Trăiască Independenţa!", inscripţie aclamată şi cu grai viu. Seara, iluminaţie."[13]

Ordinul venise de la comandantul militar al oraşului. Pentru 29 aprilie biserica ortodoxă trebuia să se oficieze Te-deum-uri la orele 9, 10 şi 11!

Seria războiului simbolic va fi continuată şi la a doua ocupaţie a Lugojului de către imperiali. În 18 august la ordinul colonelului Gibron Walmoden s-a oficiat TE-Deum pentru sănătatea împăratului care în ziua următoare sărbătorea ziua de naştere[14]. Revoluţia era, la acea dată, înfrântă.

În seria simbolică, deşi nepercepută ca atare de contemporani, poate fi inclus şi destinul podului dintre cele două părţi ale oraşului, cel care făcea legătura dându-i unitate. Până la revoluţie oamenii erau îngrijoraţi ori de câte ori viiturile Timişului îl puneau în primejdie sau când vechimea îl făcea nesigur. Construit în 1723 el devine un adevărat simbol. Era punctul de raportare al clădirilor importante, punctul de trecere pentru călători, loc de vamă etc. De la începutul toamnei lui 1848 de când s-a produs separaţia pe criterii naţionale în sânul comunităţii orăşeneşti el devine o punte periculoasă între două părţi ostile care se supraveghează reciproc, se spionează cu teamă. Lugojul redevenise, în

ciuda primăriei unice, dual, o dualitate adversativă. Cronica minoriților formulează imaginea unei falii simbolizată de apa Timişului care separă inamici: partea românească pro-imperială şi cea germană pro-maghiară. Cele două părți se pândesc , ţărmul celălalt devine pământ inamic. În fond, aşa cum se întâmplă în astfel de situații, lucrurile scăpaseră de sub control şi nu mai ţineau în nici un fel cont de interesele comunității. Războiul civil va izbucni în toamnă dar premisele se pun din vară. Imaginea "celuilalt", încă vagă, încă lipsită de contururi clare este, în acest anotimp ce prevesteşte conflictul deschis, întemeiată deja pe suspiciune. De acum nu se va mai vorbi despre oraş decât în termeni duali aşa cum ar fi fost alcătuit iarăşi din două identități, două entități distincte. Separația cea mai clară, prima semnalată ca atare, este una militară: deşi formal ar fi vorba la Lugoj de o singură formație de gardă națională în fapt sunt două. Ele chiar acționează separat. La 1 august 1848 minoritul scria:

"Garda din partea românească a plecat la Oravița iar în ziua următoare s-a întors deacolo garda germană"[15]

Românii, din satele vecine Lugojului, sunt deja considerați rebeli, ipostaza în care sunt surprinşi este cea de răsculați. "Românii din Ohabița şi din alte sate s-au răsculat"[16]. Nu se spune împotriva cui şi nici de ce. Lucrurile par, pentru cronicar, de la sine înțelese. De altfel, la rândul lor românii, îi vor considera rebeli pe unguri.

Oraşul este în primejdie, spune ziarul minoriților, oraşul "nostru" dar prin asta se înțelege acum partea neromânească. Imaginea de cetate asediată este cât se poate de sugestivă. Asediatorii sunt duşmanii desigur şi ei au identități clare:

"Oraşul nostru este primejduit din toate părțile: dinspre Timişoara de regimentul de ulani "Zsifkovici", de către Ardeal de "Români" iar dinspre Caransebeş de Serviani (sârbi)"[17].

Se declanşează, în continuarea sau concomitent cu războiul simbolurilor şi unul de imagine. Mecanismul este simplu – culori pozitive pentru tabăra proprie şi lăsarea păcatelor în seama celeilalte. Desigur, lucrul este reciproc. Efectele stârnite de acest subiectivism motivat politic pot fi uneori comice. De pildă gardiştii înfățişați ca nişte eroi decişi să reziste până la ultimul om, când sunt alarmați în puterea nopții – "toți fiind spăriați" – au hotărât să se retragă din oraş. Dimineața familiile îi căutau, nu ştiau pe unde sunt. Erau aproape, într-un sat vecin. Când alarma s-a dovedit falsă garda revine mărşăluind solemn cu muzică şi strigăte de război.

"... după ce vrăjmaşii nu s-au arătat nici dintr-o parte", la îndemnul lui Cristofor Jakabffy, garda este "concediată", se retrage dar în sunetul muzicii şi în strigăte " Éljen !", "Să trăiască !"[18]

Totuşi lucrurile sunt grave. Războiul separa concetățenii iar frica reciprocă agrava lucrurile

După retragerea gărzii populația rămasă pe loc ("partea germană a Lugojului a rămas fără bărbați") nu doarme şi trăiesc o noapte de coşmar. În partea română, peste Timiş, se auzeau strigăte , sunete de clopote şi trâmbițe de alarmă. Era clar că românii pregăteau un atac. Dimineața s-au lămurit: o casă a fost cuprinsă de flăcări şi oamenii au sărit să o stingă![19] Nu s-a întâmplat nimic de fapt dar imaginarul colectiv era pregătit să accepte ca posibil un masacru.

Violența proprie este însă admisă pentru că este justificată de însăşi calitatea de "rebel" a adversarului. Reprimarea lor devine o datorie patriotică ! Zvonuri şi realități se amestecă într-un haos care întreține suspiciunea. Nimic nu este sigur. Minoriții îşi încep însemnările cu "se zice", "se spune"!

"!Se zice că înainte de sosirea gardei noastre, secuii au omorât 27 români între cari 6 preoţi iar ai noştri, la prima tragere cu tunuri, au omorât 4"[20].

Sau:

"Am auzit – se notează în 27 octombrie când imperialii ocupă Lugojul prima oară – că românii au bătut de moarte pe pretorele Ladislau Marsovsky senior"[21]. Partea germană este îngrijorată, este ameninţată de comisarul imperial, un maghiar de altfel, că va fi bombardată la cel mai mic semn de nesupunere.

Românii, din rândul cărora câţiva au fost omorâţi sunt cei mai porniţi:

"Românii, mai ales cei adunaţi de la sate, au venit în partea germană a oraşului ameninţând că pe toţi germanii îi vor omorî ori ăi vor scoate din oraş iar germanii locuitori în partea românească, de frica românilor, s-au încuiat în casă şi n-a fost consult ca cineva dintre ei să iasă pe stradă, mai ales aceia cari purtau cocardă tricoloră"[22].

Totuşi, până la urmă, nu s-a întâmplat vreun jaf, incendieri sau alte violenţe căci armata – în fond tot o unitate de români – a intervenit ca nu cumva "românii revoltaţi să facă ceva injurii germanilor"[23]. Aversiunea cronicarului minorit se răsfrânge de altfel asupra oricăror trupe imperiale chiar şi când erau alcătuite nu numai din români ci şi din maghiari: "Ostaşii acestor regimente – nişte unităţi care treceau prin Lugoj – sunt foarte zdrenţoşi şi se compun din voluntari români şi (partea cea mai mare) unguri"[24].

În aceste circumstanţe chestiunea podului dintre cele două părţi ale oraşului cărora le-a trebuit aproape un secol (din 1718 până în 1793) pentru ca să accepte că sunt, de fapt, părţi ale unui întreg, că în ciuda diferenţelor alcătuiesc o singură comună, devine ea însăşi, cum am arătat, simbolică pentru felul în care se produc separaţiile dar şi pentru felul în care, tocmai atunci când ele ating cel mai de jos punct, începe refacerea solidarităţilor.

Reconstruit cu participarea tuturor – români, unguri, germani şi evrei – ori de câte ori era deteriorat de intemperii, în toamna anului 1848, pentru prima oară în istoria oraşului, aceiaşi oamenii nu pregetă să-l distrugă convinşi că în acest fel îşi sporesc siguranţa, că se apără de un vrăjmaş. În noiembrie 1848, sub imperiali, podul este pentru întâia oară rupt intenţionat. Circula zvonul că se apropie trupele revoluţionare maghiare şi se spera ca astfel să fie oprite dincolo, pe malul celălalt. Linia Timişului devenea o linie de front. Totuşi armata maghiară nu a ajuns la Lugoj aşa că puntea a trebuit refăcută. Nu pentru mult timp fiindcă în ziua de 19 aprilie 1849 românii strică din nou podul de astă dată numai "în parte" deşi acum armata lui Bem vine cu adevărat şi ocupă oraşul[25]. Lecţia, măcar "în parte", fusese învăţată. Podurile nu trebuie distruse, cel puţin nu integral. În august 1849[26] este rândul revoluţionarilor maghiari să încerce distrugerea podului. Armata lor se retrăgea şi distrugerea podului peste Timiş devenea o chestiune de viaţă şi de moarte aşa că trupele l-au incendiat. Cu toată primejdia s-au găsit oameni care să se împotrivească. Primul a fost chiar primarul Lugojului, Constantin Udrea. Acesta a sărit pe pod după ce a chemat în ajutor prizonierii aflaţi în închisoarea comitatului în frunte cu un caporal, Filip Janky, poate lugojean şi el, şi pandurul Petru Oprea cu siguranţă om al locului. În ciuda împuşcăturilor ei au izbutit să stingă incendiu. Unul însă, Mitru Pavelici a fost lovit de gloanţe şi ucis. Au rămas, după acest locuitor al oraşului convins că podul trebuie salvat cu orice preţ, 5 orfani. De atunci nimeni nu a mai încercat să rupă puntea de la Lugoj iar următoarea mare revoluţie, cea din 1989 românii, maghiarii şi germanii din Lugoj au făcut-o de la un capăt la altul împreună.

Bibliografie

1. *Ephemerides sive Diarium enerab. Conventus Lugosiensis ordinis Minorum I. Francisci Conventualium,* 1848, martie 19, Mss aflat în Arhiva Episcopiei Catolice de la Timişoara.
2. S. Nicoară, *Mitologiile paşoptiste româneşti. Istorie şi imaginar*, Cluj-Napoca, 1999, pp. 83–84.
3. *Ephemerides...* 1848, martie 22.
4. *Ibidem*, 1848, martie 23.
5. *Ibidem*, 1848, martie 22.
6. J. N. Preyer, *Monografia oraşului liber crăiesc Timişoara*, Timişoara, 1995, pp. 213–214. Vezi şi manuscrisul lui F. Milleker, *Geschichte der Juden im Banat (Istoria evreilor din Banat)*, 1928, 1941. o copie în posesia noastră.
7. *Ephemerides...*, 1848, octombrie 22.
8. Ge. Em Marica, *Studii de istoria şi sociologia culturii române ardelene din secolul al XIX-lea*, Cluj-Napoca, 1977, pp. 241–270.
9. *Ephemerides...*, 1848, noiembrie 6.
10. *Ibidem,* 1849, ianuarie 13.
11. *Ibidem*, 1849, martie 10.
12. *Ibidem*, 1849, martie 15.
13. *Ibidem,* 1849, aprilie 28
14. *Ibidem,* 1849, august 18.
15. *Ephemerides...*, 1848, august 1.
16. *Ibidem*, 1848, septembrie 14.
17. *Ibidem*, 1848, octombrie 20.
18. *Ibidem.*
19. *Ibidem*, 1848, octombrie 22.
20. *Ibidem.*
21. *Ibidem,* 1848, octombrie 27.
22. *Ibidem,* 1848, octombrie 29.
23. *Ibidem,* 1848, octombrie 30.
24. *Ibidem*, 1849, aprilie 14.
25. *Ibidem,* 1849, aprilie 19.
26. *Ibidem,* 1849, august 15.

Zsidó helytállás Szeged szomszédságában 1848-1849-ben

Glück Jenő

A XIX-dik század első felében Szegeden, Aradon és Temesváron fontos zsidó közösségek alakultak ki. Szeged sokrétű kapcsolatot tartott fenn úgy Araddal, mint Temesvárral.

Az aradi zsidóság túlélte a harmadik évtized kiutasításait, majd létszáma újra növekvőben volt és 1839-ben elérte a 2080 főt. Az 1850-es népszámlálás már 3418 izraelitát jelzett. A temesvári zsidóság elkerülte a tömeges kiutasításokat, a városvezetőség akadékoskodása miatt azonban létszáma lassabban nőtt és 1850-ben csupán 2843 főt tett ki. Az aradi és temesvári izraeliták nagytöbbsége askenázi volt és többnyire Morvaországból települt be. Temesváron, főképp a Gyárvárosban kisebb szefárd közösség élt, a törökkorból visszamaradottak leszármazottai.

Mindkét városban igyekeztek az új kor követelményeihez alkalmazkodni. Aradon Chorin Aaron főrabbi (1761-1844) irányítása alatt a zsidó vándorkereskedők fokozatosan a fejlődő mesterségek előmozdítóivá váltak, túllépve a céhes korlátokon. Így 1848-ban már 103 műhelyük működött, legtöbben szabók (25), ékszerészek (9) és dohányvágók (10) voltak. Megjelentek a zsidó vezetésű manufaktúrák is, kezdve Winkler Jakab bőrüzemével (1838). Mittelmann Dávid szeszgyára 1847-ben már gőzgépet működtetett.

A kereskedelem terén zsidó kereskedők, elsősorban Eisik Deutsch vállalták fel Arad és Temes megyében modernizált nagybirtokok sokrétű termelését. A dohánytermelés a Wodiánerek révén került feldolgozásra. Megjelentek a világi értelmiségiek hírmondói Aradon és Temesváron is. Az előbbiben egy mérnököt, egy zenészt, öt földmérőt, tíz orvost jegyeztek fel.

Erős törekvések mutatkoztak a fejlődésre társadalmi és vallási téren is. Aradon Chori Aaron Európahírű társadalmi eredményeit több ősi kötöttség feloldásával párosította. Temesváron Dávid Zwi Oppenheiner főrabbi (1798-1821) nagymértékben ragaszkodott a múlthoz, de az átalakulást a produktív termelés irányába támogatta. Utódja, fia Dávid Zwi (Hersch) Oppenheiner (1821-1859) már kompromisszumot keresett a reformerekkel, még vallási téren is, például engedélyezte az énekkar működését a zsinagógában.

Az 1848-49-es forradalmat megelőzően radikálisabb kezdeményezések is megjelentek. Programjukban szerepelt a szombati szünnap áthelyezése vasárnapra, az ünnepek számának csökkentése, a kóserhús mellőzése, sőt a magyarnyelvű istentisztelet is. Egyedül a Tízparancsolat kötelező, a Talmud intézkedései semmisek. Központjuk Nagyváradon volt, Rokonstein Lipót vezetésével, 1848-ban azonban Aradon is szervezkedtek.

A társadalmi fejlődés napirendre tűzte a zsidóság polgári jogállását is. A kifejlődő vitában nagy szerepet játszott Löw Leopold nagykanizsai, később szegedi főrabbi vitája Fábián Gáborral, az aradi szabadelvűek vezetőjével a Pesti Hírlap hasábjain.(1844) Fábián végül tisztázta, hogy a jogegyenlőség („recepcia") híve, beleértve a keresztények és izraeliták közötti házasságot is. Temesváron az 1847/48-as évi országgyűlési utasítások megfogalmazása alkalmával a megye csupán azokat óhajtotta polgárosítani, akik „simulnak" a magyar nemzethez és a kereszténységhez.

Az 1848/48-as országgyűlésen Bohus János aradi követ a városi törvénytervezet tárgyalása kapcsán javasolta, hogy egyes izraelitáknak biztosítsanak szavazati jogot – eredmény nélkül.

A forradalom kirobbanása és főképp a demokratikus 12 pont reménységgel töltötte el a zsidóságot. Temesváron nagyméretű megmozdulásra került sor március 22-én, az azóta is Szabadságtérnek nevezett helyen. A népi ünneplés hálaadó istentisztelettel kezdődött, amelyet a négy helybeli felekezet lelkészei külön-külön felállított sátorban végeztek. Az egyikben a rabbi végezte az istentiszteletet, majd tartalmasan prédikált.

Az ünnepség lezárta után a téren rendbontók jelentek meg, összetörték az izraelita sátrat, majd a városban e felekezet híveinek házait támadták, főképp a Gyárvárosban. Néhány nap múlva a győzelmes forradalmat ünneplőket rendzavarók támadták meg és követelték hat belgrádi zsidó család kiutasítását, akik régebben Temesvárra menekültek. A továbbiakban már általános kiutasítást követeltek minden zsidó számára.

A helyzetet az újonnan alakult magyar kormány kezelni tudta. Csendesítő felhívásával egyidejűleg (április 4) leszögezte a tisztelet szükségességét valamennyi felekezet irányában, és kilátásba helyezte, szükség esetén, az erőszak alkalmazását. Lonovics római katolikus püspök körlevélben szólította fel híveit kötelességükre.

Aradon a 12 pontot első alkalommal a Hirsch Mózes építette színházban ünnepelték. a zsidóság örömét plasztikusan fejezte ki Steinhardt Jakab főrabbi a zsinagógában tartott hálaadás alkalmával.

Aradon is megkeserítette az izraeliták örömét a múlthoz kapcsolódó városi tanács. Az ismételt népi tüntetések nyomán május 18-án választásra került sor, amelynek eredményeképp a városi tanácsba beválasztották Eisik Deutsch nagykereskedőt és Rabicsek Jakabot, aki a városban megkezdte a szaküzletek létrehozását.

Az aradi és temesvári zsidóság nagy figyelemmel kísérte az országgyűlés tárgyalásait a reformokról. Az újonnan megjelenő „Patriot" című újságban, melynek szerkesztője Jeiteles Leó, az izraelita gimnázium tanára, a forradalom további támogatására buzdított, sőt, reményt keltett a jövőt illetőleg.

Az országgyűlés nem volt felkészülve a zsidó emancipáció törvénybe iktatására és így csupán részeredmények születtek 1848 tavaszán. Megszűnt a hitközösségeket súlytó hűbéri jellegű ellenőrzési jog a városi tanácsok, illetve uradalmak részéről. Eltörölték a zsidóbíró intézményét. Kossuth Lajos, mint pénzügyminiszter, intézkedett a toleranciális taxa megváltásának részletfizetésének megszüntetéséről, ami egyet jelentett Arad számára 17.767 forintos, pillanatnyilag esedékes befizetésének törlésével.

Azonban csakhamar kiderült, hogy további helytállásra van szükség az izraeliták részéről a forradalom oldalán. A császári-királyi hadsereg lagymatag támogatása következtében a pesti kormány a nemzetőrség megsegítéséhez folyamodott a szerb felkeléssel szemben. Aradon a nemzetőrség szervezése alkalmával, amely a megelőző polgárőrségre épült, kiderült, hogy szót kaptak az antiszemita elemek is. A régi városi tanács támogatta kirekesztő álláspontjukat, azonban a májusi választás pontot tett hatalmukra

A nemzetőrség újjászervezése kapcsán 1848. június 10-től megkezdték az izraeliták felesketését is. Az első csoportban mintegy 80 izraelita jelentkezett, sőt egyesek tiszti rangban szolgáltak, mint Bethlimer Vilmos, Deutsch Ignác, Mittelmann Ferenc, Singer József és Landshut-Aradi István. Az aradi zsidók becsülettel kivették részüket a harcmezőn is, különösen Perlász ostrománál jeleskedtek. Temesváron a nemzetőrség megalakítása alkalmával számba vették a zsidókat is, de csakhamar az antiszemita elemek

keresztülvitték a városi tanácsnál törlésüket. Itt is változásokra volt szükség a város élén, és az új tanács megnyitotta útjukat. Csakhamar szükség volt rájuk a délvidéki harcmezőn.

A magyarországi izraeliták vezetői a hazafiúi kötelesség teljesítése mellett továbbra is igyekeztek támogatást szerezni az emancipáció érdekében. Az aradi és temesvári hitközösségek képviselői is részt vettek Pesten 1848. július 5-10 között rendezett gyűlésükön, amelynek célja az új országgyűlés pozitív befolyásolása volt.

Valóban több képviselő szorgalmazta igényeik törvénybe iktatását. Elsőként Kállai Ödön (1815-1879) radikális vonalvezetésű nádudvari képviselő lépett. Kérdést intézett július 12-én Szemere belügyminiszterhez, hogy szándékában áll-e benyújtani megfelelő törvényjavaslatot a jelen ülésszakon, amire negatív választ kapott. Erre bejelentette, hogy ő maga fog javaslatot előterjeszteni, amire június 17-én került sor.

Javaslata öt szakaszban kimondta az izraeliták politikai és vallási egyenlőségét, egyenlő adózási jogát és kötelességét, valamint az izraeliták és keresztények közötti házasság engedélyezését. Javaslatát július 26-án teljes ülésen indokolta.

Szintén konkrét lépésre határozta el magát Yoth Lőrinc képviselő (1814-1903). A világlátott jogász, korábban jelentős író, levelező akadémiai tag, szintén radikális politikai álláspontot képviselt. Mint Breznobánya követe 1849 május 12-én törvényjavaslatot nyújtott be az izraeliták ügyében. Végül másnap javaslatát visszavonta, mivel Vukovics Sebő igazságügy miniszter közölte, hogy maga fog a kormány nevében javaslatot benyújtani. Tóth Lőrinc lépése nyilvánvalóan összefüggésben van azzal, hogy ugyanazon a napon a miniszter magas funkcióra nevezte ki és így hivatalos minőségben foglalkozhatott az általa támogatott kérdéssel.

Kállai Ödön törvényjavaslata bizottsági tárgyalásra került. Ennek lezárultát 1849. május 12-én Aloisin Wlad (1822-1893) nagyzorlenci képviselő terjesztette elő a központi bizottmány véleményével együtt. Tárgyalására nem került sor Vukovics bejelentése nyomán. A zsidó emancipáció igénye párosult a szabadságharc részükről történő támogatásával. Már a honvédség kezdeti szervezése keretében az aradi hitközösség 14 ifjút biztosított. Aradról legtöbben a 29. számú zászlóaljhoz csatlakoztak, nevük jórészt ismeretlen maradt. A különböző csapattesteknél három kapitányt, négy főhadnagyot, hat hadnagyot és három katonaorvost jegyeztek fel. Az előbbiek Betelhelim-Gajáry, Kohn-Papp és Krausz kitüntetésbe is részesültek. Nem feledkezhetünk meg Singer-Dallos őrnagyról sem, akit egyidőben a zarándi harctérre vezényeltek.

A szabadságharc legemlékezetesebb napja az 1849. február 8-i utcai harcokhoz kapcsolódik. A városba temesvári császári csapatok, valamint bánsági szerb felkelők hatoltak be a honvédek által ostromlott vár (1848 október-1849 június) felmentése érdekében. Az ellentámadás élén induló 29-es számú zászlóaljhoz egy zsidó pincér csatlakozott, aki halálosan eltalálta a parancsnokló Joánovith őrnagyot, ami csapatának bomlását eredményezte. Szintén emlékezetes maradt a csálai hídfő védelme, ahol két honvéd, egyikük Chorin Samu, két ágyújával verte vissza az ellenséget.

Temesváron a forradalom védelmének szervezése szintén nehéz körülmények között indult. A várbeli császári csapatok megrohanták a megyeházát meg a városházát és a szervezőket vagy elfogták vagy menekülésre kényszerítették. Az utóbbiak Vukovics Sebő irányítása alatt a Bánság északi területein igyekeztek az ellenséget visszaverni. A császáriak fellázítottak jó néhány szerb és román falut és ezekben külön célpontot jelentettek a zsidó szatócsok. Számos izraelita utat talált a honvédség alakulataihoz. Különösen kitüntette magát Ehrenfeld Fülöp, aki törzsorvosként működött. Az erőviszonyok kedvező alakulása

folytán a honvédség 1849 tavaszán ostrom alá vette Temesvár várát, amely augusztus 9-ig tartott. A súlyos ágyútűzben megsérültek három zsinagóga és a hitközségi épületek, a polgári áldozatok között számos izraelita is volt. A lippai úti temetőben egy kivétellel elpusztultak a középkori sírok.

A forradalom végnapjaiban került sor a napirenden lévő zsidó emancipációra. A Szegedre menekült országgyűlés július 28-án vette tárgyalás alá Szemere Bertalan előterjesztése alapján. Az egyes szakaszok biztosították a jogegyenlőséget minden Magyarország területén született, illetve engedély alapján letelepedett izraelita számára. Ennek alapját az az összeírás képezte, amelyet 1848-ban a törvényhatóságok kormányrendeletre készítettek. Nem történt intézkedés azokról, főképpen galíciai bevándorlókról, akik beszivárogtak a megelőző évtizedekben. A múltat idézte a törvény azon intézkedése, amely felhatalmazta a kormányt zsinat összehívására. Feladata lett volna nyilvánosságra hozni az izraelita vallás dogmáit és azokat reformálni. Ezen intézkedések nyilvánvalóan a Talmud körül keringő hiedelmekre vonatkoztak. A törvény szükségesnek ítélte a hitközösségek átszervezését korhű keretbe és a kormány feladatává tette a zsidók irányítását a mesterségek és a földművelés felé. Elméletileg lehetővé vált a vegyes házasság polgári kötése.

Mindenesetre a magyar országgyűlés határozatának jelentősége távolról sem csupán hazai értékes megvalósítás volt. Része volt annak az európai értékrendnek, amelyet gyakorlatban a francia forradalom indított el a zsidó emancipáció vonalán. Azt sem feledhetjük, hogy milyen nagy kezdeményezést jelentett kelet európai viszonylatban, ha összehasonlítjuk az ottani országok antiszemita rendszabályaival.

Sajnos, néhány nap múlva a világosi fegyverletétel hatályát semmivé tette. Mint mindenütt Aradon és Temesváron az ellenforradalom intézkedéseinek sorozatában az antiszemitizmus is szerepet játszott. Így például Aradon Schlick tábornok már bevonulása alkalmával sarcot vetett ki a hitközösségre. Jeiteles Leó, és több a forradalomban szerepet vállalt hitközösségi vezető börtönbe került. Steinhart főrabbit is egy ideig fogságban tartották. Csakhamar megérkezett Hajnau rendelete, miszerint a magyarországi izraeliták 2.300.000 forintnyi hadi adót fizessenek, amely alól csupán az ostromlott Temesváron működésképtelen hitközösséget kivételezték. Az abszolutizmus évei a későbbiekben is elválaszthatatlanok az antiszemita rendszabályoktól.

Jegyzetek

1. Pollák Henrik: Adatok a magyar izraeliták statisztikájához. Első Magyar Zsidó naptár és évkönyv 1848-dik szökő évről. Pest 1848, 124–125, 128–132.
2. Singer Jakab: Temesvári rabbik a XVIII és XIX században. Temesvár é. n., 18–27.
3. Der Ungarische Israelit 1848 IV 22, 15, V 6, 37–38.
4. Pesti Hírlap, 357/1844 VI 2, 357–376, 361/1844 VI 16, 412, Ábrahám Chorin: Sollen dies Juden Bürger werden?, Pest 1848, Leopold Löw: Zur neuestern geschithe der Juden Ungarn, 1874, passim
5. Singer Jakab: A temesvári zsidók az 1848/49-ik szabadságharcban. Egyenlőség 6/1913, 1–3 melléklet, Sámuel Löwinger (ld): Jewish Studies in Memory of Michael Guttmann. Budapest 1996 (passim).
6. Bernstein Béla: Az 1848/49-iki magyar szabadságharc és a zsidók Budapest 1898, 31–33, Barta István: Kossuth Lajos az utolsó rendi országgyűlésen 1847-48. Budapest 1951, 47–48.

7. Singer, 27.
8. Revoluţia de la 1848/49 din Transilvania. Bucureşti 1977, I . 239, II. 25.
9. Istoria Evreimi Aradane. Tel-Aviv 1996, 58.
10.J. Einhorn: Die Revolution und die Juden in Ungarn. Leipzig 1851, 67–71.
11. Lakatos Ottó: Arad története. Arad 1881, I 1269, Bernstein, 114.
12. Der Ungarische Israelit, 10/1848 VI 17, 95.
13. Einhorn, 101–102.
14. U.o. 105106, Bernstein 223.
15. Az 1848-1849 évi első népképviseleti országgyűlés történeti almanachja.
16. U.o. 961.
17. Bernstein, 156–157, 174–176, Márki Sándor: Arad szab. kir. város története, Arad 1892, II. 569
18. Egyenlőség, 8/1892, II. 19, 10–11, Vukovics Sebő emlékiratai. Budapest 1894, 362–363 Bernstein, 177-188, Singer 27.
19. Eugen Glück: The Jewish Population of Satmar, around 1848. Studia Judaica V, Cluj-Napoca 1996, 175–183.
20. Az 1848/49 évi népképviseleti országgyűlés. Sz. Beéer János. Budapest 1954, passim.
21. Istoria Evreimii Arădane, 60.

Eftimie Murgu politikai elképzeléseiről

Valeriu Leu

A közép-európai történetírás érdeklődése az 1848-as forradalom iránt magától értetődő. A román és a magyar történetírás sem képez kivételt (ellenkezőleg!), főleg azért, mert adva lévén a történelmi evolúció sajátossága, a kutatás tárgya gyakran azonos.

A téma komplexitása lehetővé tesz visszatérést, újraolvasást, értelmezést és újraértelmezést, attól függően, hogyan nő nem csak az átmenet perspektívája, hanem a történelmi gondolkozás önmagában is figyelemre méltó változáson megy keresztül, egyre komplikáltabb módszerekre tesz szert, ezek között szerepel az imaginatívval kapcsolatos kutatás is.

Ez a meggyőződés késztetett arra, lehet, nagyon is merészen, hogy újraolvassam Eftimie Murgunak, ennek a fajsúlyos személyiségnek, „veszélyes és fantaszta ember"-nek a szövegeit, hogy az egyik leggyanakvóbb megfigyelőjét, Szemere külügyminisztert idézzem.[1] A magyar történetírás a kezdetektől általában pozitív képet alkot róla, ami érthető, hiszen nem teljes mértékben és feltételek nélkül, de odaadó híve volt a magyar forradalomnak. Érdemes idézni azt a portréját, melyet a jeles történész Pesty Frigyes vázolt róla, aki speciálisan azért foglalkozott a Bánsággal, hogy rávilágítson, hogyan és mitől lett Murgu ismert a magyar történetírásban halála után csupán néhány évvel. Amikor a határőrezrednek az 1848-as eseményekben való részvételéről beszél, Pesty megragadja az alkalmat, hogy egy különleges egyénre hívja fel a figyelmet: *„Krassó vármegye oláh lakosságának békés magatartására nemcsak a karánsebesi ezred volt hatással, hanem egy másik férfiú is, annak a kornak az egyik legjellegzetesebb személyisége. Ez a férfiú Murgu Euthimiu, Slatinában született, így tehát ennek az ezrednek a legeredetibb fia; hosszú haja a válláig ért és szelíd arca rendszeresen magára vonta a figyelmet. Murgu azonban egyéb, sokkal fontosabb okokból is figyelmet érdemelt. A forradalom előtt kb. 15 évvel községi iskola magisztrátusa volt és román íróként is megnyilvánult, célként tűzvén óhitű oláh népének felszabadítását a szerb hierarchia igája alól. Vitathatatlan tényként hirdette a román nép római eredetét és az első volt azok között, akik követelték a szláv szavak eltávolítását a román nyelvből, és olyan újítások bevezetését szorgalmazta, amelyek megfelelőbbek legyenek a román nyelvnek. A román írásban használt cirill betűket rómaiakkal helyettesítette. Ezen és más törekvéseken keresztül elterjedt a híre népe körében, s annak ellenére, hogy nem volt alaposabb tudományos felkészültsége, a fiatal generáció mint a legnépszerűbb íróját dicsőítette. Azon igyekezetével, amely nemzetén segíteni akart elhanyagolt voltában, egy nagyon kényes területre csúszott: ahelyett, hogy megmaradt volna a megkezdett úton –a szerb és a román egyház helyzetének kiegyenlítésénél és a nyelvművelésnél, kiterjesztette agitációját a jobbágyság és a földesurak problémájára is, s emiatt fogva tartották és négy évi börtönre ítélték a közrend megzavarásáért. Az 1848-as márciusi események a budai fogházban érik, ahonnan a lakosság szabadította ki, mint politikai foglyot, s Stancicssal együtt, azt követően pedig mint a szabadság hiánya miatt szenvedő mártírt hordták a város utcáin. Murgura, aki nagyon érzékeny volt, minden, ami kapcsolatban volt a hírnévvel és a népszerűséggel, nagyon jó hatással volt, a hazafiság szempontjából, s ez a váratlan esemény és főleg azok a bókok, amelyeket a budai lakosságtól kapott. Azt követően, hogy kitört a szerb forradalom, Murgu, régi hajlamainak*

megfelelően és meggyőződésből, a szerbek ellensége lett, és ugyanakkor a magyarok barátja, és sietett meggyőzni oláh honfitársait, hogy érdekeik azonosak a magyarokéval. Befolyása nőtt, amikor parlamenti képviselővé választották Krassó vármegyében, amit ki is használt a kormány engedélyével tartott népgyűléseken. [2]" Elég sok a pontatlanság, kezdve az apróbb adatokkal, mint például a születési helyre vonatkozóval, amely szerint egyszerű tanító lett volna, hiszen Szegeden filozófiát, Pesten nemzetközi jogot végzett , s aki egyetemi szinten oktatta a filozófiát és a pesti egyetemen szerzett doktorátust, és egyéb dolgok is felmerülnek, amelyeket árnyaltabban kellett volna taglalni.[3] Dehát ilyen volt a kor színvonala és természetesen a szereplőt nagyon nagy jóindulattal szemlélték. Vannak arra utaló jelek, hogy Pesty ismert, valószínű közvetve, egyet, s mást a Thököly Szávával folytatott polémia során kifejtett nézeteiről, a szerb egyházi hierarchiával szemben tanúsított barátságtalan attitűdjéről, valamint a magyar forradalom iránti elkötelezettségéről. Bizonyos sztereotípiák voltak a román történetírásban is. Egy adott pillanatban még „Murgu tévelygéseiről is beszélnek."[4] A valóságban Murgu túlságosan is bonyolult személyiség ahhoz, hogy utólag a történészek ne „egyszerűsítsék" le. Ma sem tudunk eleget róla, az ideológiában a politikai tevékenysége során nyújtott teljesítményéről, de legalább olyan perspektívából szemléljük, amely sokkal hasznosabb a történelmi megismerés szempontjából.

A románság által lakott más területekhez képest a Bánság helyzete a XIX. század első felében kevésbé ismert, következésképpen gyakran eltorzítva értelmezik, de épp ez az a látókör, amely felől Murgu érkezik, s felépíti terveit. Igaz, hogy a koncentrikus körökhöz hasonlóan magatartását egyre szélesebb horizontok felé irányította. Egyrészt a nagy forradalmi változások egyik legszenvedélyesebb híve, amelyeket az egész földrészt átfogó értéknek tart (a szabadság végülis egyetemes érték), másrészt pánromán tervekhez kapcsolódó gondolatokat dédelgetett, de amelyek kapcsolódtak a számos dunai konfederatív tervekhez, és végül, főleg a forradalom idején, lázasan foglalkozott a román kérdéssel, melyeket a bánsági realitások perspektívájából vizsgált.

Egyike az első és legnemesebb ellenfele a pánszlávista gondolatoknak. A románságra leselkedő nagy veszély, felfogása szerint, abból fakadt, hogy népe a keleti és déli két nagy szláv tömb között helyezkedik el. Kétségtelen, a helyzetet az utóbbi kardinális szempontból jobban ismerte, mert ismeretei direkt, nem másodkézből szerzett tapasztalatokon alapultak. Hivatkozásai a keleti tömbre, Oroszországra nem gyakoriak, de nyilvánvaló, hogy pontosan értette – hiszen evidens dologról volt szó – a Fejedelemségekkel szembeni agresszív magatartását, ahol az elit és a közvélemény jelentős része a pánszlávizmusban a román tervek egyik ellenségét vélte felfedezni.[5] Mint ismert, Murgu több évet töltött Moldvában és Havasalföldön, s bekapcsolódott az ottani modernizációs politikai mozgalmakba. Amikor a havasalföldi forradalom kitörése után néhány héttel arról írt Nicolae Bălcescunak, aki közel állt hozzá, hogy sürgősen mit kell tenni, Oroszországról ellenséges megjegyzést tesz. Oroszország a pánszlávizmus fő tartópillére, veszélyt jelentett és jelent, s nemcsak a románokra. Egy ilyen ellenséggel szemben csak az érintettek, vagyis a románok és a magyarok szövetsége nyújthat oltalmat: „Ebben az egész ügyben nem volna rossz bizonyos kapcsolatot felvenniük a magyar kormánnyal, mert az is haragszik a déli pánszlávizmusra, s felismerte, hogy nem lehet reményteljesebb szövetségese a szlávok ellen, mint amilyenek a románok. A nemzetgyűlés képviselőjeként én mindent elkövetek, hogy a két ország között szövetség legyen. Törökországgal való kapcsolatot nem szabad megingatni; Franciaországtól és Németországtól kérjétek, hogy szuverén

államként ismerjenek el benneteket; így aztán a muszka többé nem kereshet ürügyet a románok ügyeibe való beavatkozásra."[6] A fejedelemségekben szerzett tapasztalat megerősítette benne korábban éppen a Bánságban szerzett benyomásokat. A bánsági román elit számára az iskola mellett az egyház jelentette azt az intézményt, amelyben az országgyűlési képviselet hiányában, meg kellett vitatni a nemzeti kérdéseket, de éppen az egyház volt a szerb hierarchiának alárendelve II. Leopold által adott bizonyos privilégiumok és az egyházi identitás elismeréseként a menekült szerbeknek 1690-ben. Igaz, hogy a bánsági román ortodoxia e privilégiumok oltalma alatt fennmaradhatott, de II. József türelmi rendelete és az 1790–1791. évi határozatok után ezek a románok esetében elveszítik jelentőségüket. A modernizáció egyre komolyabban érintette a régi román-szerb egységet, azt a mesterkélt „natio ilirica"-t, amelyeket a bécsi laboratóriumokban találtak ki a nemzeti szempontok szerinti elkülönítés érdekében. Az idegen hierarchia a román nemzeti identitás kibontakozásának egyik legnagyobb akadályává vált, a nemzeti egység pedig megelőzte az egyházi egységet. Komplikált és eseményekben igen gazdag története van a románok azon erőfeszítésének, hogy „nemzetiesítsék" az egyházat és az iskolát, és ebben a harcban a fő ellenséget éppen a szerb hierarchiában találták meg. Ez a meggyőződés egyöntetű volt a bánsági román elit körében akkor, amikor Eftimie Murgu 25. életévének betöltése előtt megjelenik a politikai életben egy polemikus, viharos könyvvel.[8] Iorgovici, Ţichindeal, Vasile Georgevici és még barátja is, Damaschin Bojincă közvetve vagy közvetlenül állást foglalt és a nemzeti szolidaritás gondolata, az egyházi elkülönülésen kívül, már nem utalásszerűen, hanem majdnem nyíltan jutott kifejezésre. Ennek alátámasztására említhetjük a bánsági román ortodox politikai-kulturális körök együttműködését a nagyváradi görög-katolikus püspökkel, Samuil Vulcannal, aki maga is román volt. Van azonban egy kevésbé kiaknázott momentum a román történetírásban a szerb-román ortodox blokk elkülönülésével kapcsolatban, amely egy királyi kiváltságlevélen alapszik és ez az 1790. évi temesvári „Illir" Kongresszus. Annak ellenére, hogy a román küldöttek a Bánság önállósítása és különállása mellett törtek lándzsát, nyílvánvalóvá vált az a gyanú, hogy a szerbek nemzeti területet akarnak maguknak kialakítani, s ehhez felhasználják a hierarchia előnyeit. Lényegében ezek voltak Murgu történelmi premisszái, amelyek arra késztetik, hogy megpróbálkozzon a román szövetkezések megfordításával, és közeledjen a magyarokhoz és Magyarországhoz. A forradalom kitörésekor kemény szavakkal illeti a felkelő szerbeket, de – s ezt jelezni kell – csak azt követően, hogy Karlovitzban kikiáltják azt a Vajdaságot, amely magába foglalja szinte az egész Bánságot, a határőrség területét és Temesvárt. Válaszképpen a Lugoson tartott román gyűlés román kapitányságot követel a Bánságban, Murgu vezetésével, lényegében nemzeti területet. A lugosi felhívásban a Bánságról szándékosan beszél mint országról: „Országunk veszélyben van. A szomszéd Szlavónia szerb népe, mely felkelt Magyarország ellen, ami Bánságunk országát saját országának merészelik tekinteni."[10] A „veszélyes" szerbek a Bánságon kívülről valók, idegenek, olyan tulajdonság ez, ami szembe állítja őket az őslakos románokkal. A Bánság iránti érzés, a hazaszeretet, a modern nemzet sajátossága: „Ezért tehát sietek a Bánság összes közösségeit és hazafiait hívni, legyenek szívesek eljönni e kérdés megvitatására."[11] A börtönből való kiszabaduláskor felhívással fordult a románsághoz, amelyben egy vitathatatlan magyar érdemet hangsúlyoz a forradalmi változások kikényszerítésében, a hangsúlyt azonban a kérdés társadalmi vonatkozására helyezi: „Megértitek ebből, hogy ennek az országnak a lakosságára megváltásként ható ezen változások előidézői és végrehajtói a magyarok."[12] Hang-

súlyozza: a magyar nép a felszabadító, és nem a császár, de miniszterei sem! Következésképpen a magyarokat köszönet illeti meg a románok részéről és a szabadságot oltalmazó testvéresülés, egy új fogadalomra van szükség, ami gondolatban elvezet a középkori kútfők által felidézett magyarok és románok közötti megállapodáshoz Erdély elfoglalásakor. A gondolat, amelyben meg kell egyeznünk, az egy új kezdet: „Ezért hát, a testvéri szeretet jegyében, kezet nyújtva a magyaroknak, mindnyájunknak őrködnünk és kezeskednünk kell ezen intézmény megőrzéséért; ennek az országnak és minisztériumának függetlenségéért, amely az összes polgár javát szolgálja."[13] Így hát románok vagy magyarok, ezentúl mindnyájan polgárok." Mint minden hasonló esetben, a forradalmi észjárás nem hagyhatja figyelmen kívül a veszélyben lévő ország imázsát. Ellenségek mindenhol vannak, kívül és belül egyaránt. Lényegében ugyanazok. Kívül vannak a „lázadó horvát-szörényi„ szerbek, belül a szerb püspök, akik az etnikai közösség jegyében kezdték el az együttműködést. Most a románokat is meg akarják nyerni, hazug beszédekkel próbálják őket a magyar ellen fordítani, s arra törekednek, hogy érvényt szerezzenek az oly' veszélyes pánszláv terveknek: „És most egyetértenek, hogy szerb eredetű idegen püspökök, akik korábban arra használták fel meggyőzőerejüket, hogy a maguk szerb-pánszláv oldalára állítsák a románokat épp most, amikor Horvátországban és Szlavóniában honfitársaik Magyarország ellen lázadnak. Nemcsak, hogy ők a maguk részéről el akarnak válni Magyarországtól, hanem ugyanakkor még saját bánsági országunkat megnyilatkozásaikkal arra törekednek, hogy a lázadó monarchiájuk részeként nyilvánítsák és egyetértésben szerbiai honfitársaikkal a Bánság határait merészelik átlépni."[14] Miután egy és ugyanazon ellenség veszélyezteti Magyarországot és a Bánságot, természetes, sugallja a szöveg szerzője, hogy fegyvert kell fogni és közösen kell őket megvédeni. Hogyan alakulhatnak a dolgok, a lelkesedés és a kiábrándulás momentumai a forradalom során, Murgu hosszú hallgatása azt követően, hogy Kossuth nem volt hajlandó világosan kijelenteni a szerb-román egyház szétválasztását és egy román hierarchia és egyházi kerület kialakítását, nos ezek olyan kérdések, melyek újabb kutatásokat igényelnek. Amit mégis ki akarunk emelni az egy meggyőződés és bizonyos politikai klisék állandósága. A kufsteini börtönből való kiszabadulás után Murgu két alkalommal nyilatkozik ugyanabban a kérdésben: az egyházi szétválasztás és a pánszlávizmus veszélye, s ugyanazon érvekhez nyúl, még akkor is, ha az argumentációja elsősorban jogi és kevésbé történelmi jellegű. A szerbek jöttmentek, nemrég jött idegenek, belopakodtak, amikor előnyökről volt szó, de kevésbé voltak hajlandók a haza védelmére, visszaélnek azzal a vendégszeretettel, amit mint szökevényeknek adtak, tetszés szerint rabolták „az említett őshonos egyházunkat"[16] (hangsúlyozza számtalan helyen a román ortodoxia elsődlegességét a Bánságban); noha idejövetelükkor kevesen és szegények voltak, lábbal tiporták a kánonjogot, beiktatták főpapjaikat anélkül, hogy a románok megválasztották volna őket. Igaz, hogy a király hibás, amiért elnézte ezt az igazságtalanságot, mint ahogy Magyarországgal szemben is hibát követett el alkotmányának megsértésével, amikor illir privilégiumokat adott, s őrzött meg. Most is, mint 1848 előtt, Murgu a magyar-román érdekazonosság mellett, a szerbekhez viszonyítva érvel. Harminc év után, elképzeléseiben és magyarokhoz való viszonyulásával a dolgok megismétlődnek. Amit az utolsó könyvében összegyűjtött, tömören bemutatva és érvelve már első könyvében is megtaláljuk, ahogy már jeleztem, amelyet a fiatalságra jellemző lelkesedéssel és boldogsággal írt.

Thökölynek válaszolva, Murgu felvázolt néhány politikai útvonalat, amelyeken később próbál végig menni, de ugyanakkor elméletet fogalmaz meg a nemzetről. Ellen-

felének egyik érve szerint a románok szláv eredetére éppen ortodoxiájuk a bizonyíték, hiszen az összes többi római nép katolikus. Úgy véli, a nemzet és a vallás összekeverése középkori és veszélyes nézet: „Ehhez még hozzáadódik az a veszélyes előítélet, hogy a vallás és a nemzet egy és ugyanaz a dolog lenne."[18] Éppen ez a tévedés késztet egyeseket arra, hogy egy nemzet asszimiláció útján megszüntethető. A román történelemben van egy drámai tapasztalat, amely ugyan zátonyra futott, de amelyből, úgy tűnik, a pánszlávizmus képviselői semmit sem értettek. A XV (!?) században, az a körülmény, hogy a románok latin eredete arra ösztönözhetné őket, hogy elhagyják az ortodoxiát és egyesüljenek Rómával görög-szláv reakciót váltott ki, amely a román nyelvnek az egyházból való eltávolítására irányult, az írott és beszélt nyelvé, mert a nyelvi identitás önmagában veszélyt jelentett. Ezzel magyarázható, hogy egy szerb metropolita elrendelte a román könyvek elégetését, a román nyelvű liturgia letiltását. Murgu megrázó, kulturális holokaustra emlékeztető képet fest: „Mert a román nyelvet azzal vádolták, hogy a megosztás eszköze lenne, ezért az összes templomból kiűzték, helyébe erőszakkal a szláv nyelvet vezették be, egyházi nyelv rangjára emelve. De ezzel nem elégedtek meg (lásd a fanatizmus gonoszságát!): az összes latin betűkkel, tiszta anyanyelven írott könyvet kiátkozták és nyílvánosan elégették. Ezzel a gonosz fanatizmussal nyomták el a román irodalmat, amelyre a román tanult ember csak fájdalommal gondolhat."[19] Ezzel magyarázhatók a kulturális lemaradás körülményei, de az újabb, nyilvánvalóan kudarcra ítélt próbálkozásai a nemzeti-kulturális elnyomásra, de ezúttal nem a fejedelemségben, hanem Magyarországon, illetve a Bánságban. Thököly könyve e terv részét képezi, de sem a szerzője, sem azok, akik rávették, nem értették, mi a modern nemzet és hogy azt nem lehet megsemmisíteni: „Kétségtelen, hogy a nemzetiség sajátos vonásain mindenekelőtt a származást értjük, valamint a minden nemzetre jellemző sajátos nemzeti szellemet. Ez a sajátosság megszakítás nélkül áttevődik bizonyos öröklés útján."[20] Még ha valaki nem is szeretne egy adott nemzethez tartozni, ez lehetetlen dolog lenne, mert ez nem az emberi akarattól és rációtól függ: „Egy ügyes képmutató kitérhet nemzetisége minden egyéb sajátossága elől; egy azonban fennmarad, amelyet nem könnyű észrevenni és így nincs akaratunknak sem alárendelve, amely azonban végülis felismerhető és különbözik más nemzetétől. Ezt a minden nemzetre jellemző sajátosságot nevezhetnénk, esetleg, nemzeti jellemnek vagy nemzeti szellemnek."[21] Tiszta Herder! Olyanok a románok is, mint mások, még akkor is, ha más a vallásuk, különböző vidéken élnek, különböző foglalkozásúak, és sokféle tisztséget töltenek be, de mindenütt egyformák, mert ez a nemzeti szellem a sajátosságuk. Ez a román ellenállás alapja, de hogyan is érthetnék ezt meg más emberek, akik a múltban élnek, mint a főpapok, vagy Thököly? „Winderlegung..." Nemcsak a történelmi, nyelvészeti, filozófiai és főleg történelmi könyv, hanem jó eszköz arra is, hogy a szerző neki előnyös elképzeléseket terjessze. A taktika egyszerű és mindenütt ugyanaz: az övé az érdem, az ellenfélé a fogyatékosság.

A szerbek, persze nem mindannyian, mert a legtöbben „józanok és elfogulatlanok„ akik tudják, hogy az ún. „vlassi" „rómaiak és római népek" mindig hajlamosak egy bizonyos imperializmusra. Például egy nyelvészetire: minden áron, másokhoz hasonlóan anyanyelvi szintre akarják nyelvüket emelni „annak ellenére, hogy az nem más, mint idegen szavak halmaza, ezért ők arra kényszerítik, hogy mindazon nyelvek forrásaként jelöljék meg, amelyekkel összekeveredett."[22] Azért hangoztatják azt az aberrációt, amely szerint a román nyelv szláv-olasz eredetű, a magyar szókincs pedig döntően szláv. Noha a történelmi dokumentumokból egyértelműen kiderül, hogy a románok előbb voltak, mint

ők a Dunától délre és északra, a szerbek elsődlegességüket hangoztatják, éppen ők, akikről köztudott, hogy csak Luxemburg Zsigmond idején telepedtek be Magyarországra és Erdélybe, egyébként egyidőben a cigányokkal, de akkor is kevesen."[23] Mindez történik akkor, amikor a románok és a „magyar testvérek vérük árán védelmezték a határokat."[24] Most a szerbek nem elégszenek meg azzal, amilyük van, privilégiumokat is akarnak, azt állítják, ők jöttek előbb! Úgy tűnik, hogy belekeveredtek a magyarok és románok közötti kapcsolatok elmérgesítését célzó akcióba, legalábbis Thököly biztosan részt vesz ilyesmiben: „Ez a két nemzet a kezdeti időktől fennmaradhatott anélkül, hogy kölcsönösen tönkretennék egymást és most kezdenek egymásra veszélyesek lenni, olyan tények ezek azonban, amelyek csak T.S. intellektuális felfogásában jelennek meg."[25] A jelek arra vallanak, hogy nem egy kultúrnemzet népi szinten sem, mert táncaik monotonok, és ennek esetleg az a magyarázata, hogy „nem tökéletes a népi hangszerük, minthogy ez egyhúros hangszer, amelyen legfeljebb öt hangnemben lehet játszani."[26] Azt állítják, nagy létszámú nemzetet képeznek, nagy területen elterülve, még a fejedelemségekben is. Ott azonban ugyanolyan sokan vannak, mint Velencében a négerek. Azon kevesek, akik elmenekültek Karagheorghe idején „nem szeretik a mezőgazdaságot, hanem a nagyobb részük a muzsikusok professzionális társai."[27] A példákat lehetne folytatni: figyelemre méltó, hogy a románok számára fenntartott pozitív kép mellett, felvázol egy, a magyarokra kedvező képet is. Őket olyan jóindulattal szemléli, amely úgy tűnik, egy politikusi elme „programozott". Nyilvánvaló, hogy egyrészt jóindulatot igyekezett szerezni a románok számára a szerb hierarchiával meglévő nézeteltérés miatt, másrészt meg akarta győzni nemzettársait a magyarok képességeiről. Amikor például a szláv kulturális pusztításról beszél, Rákóczy egyik mentő közbelépését említi: „Rákóczy volt az első, aki észrevette ezt az álnoksággal elért veszélyes visszaélést. Következésképpen 1643-ban megparancsolta az erdélyi román püspöknek, hogy tiltsa ki az ismeretlen tájnyelvet a román templomokból." Így sikerült az erdélyi románoknak, hogy lerázzák a szláv nyelv veszélyes jármát, ennek következtében lett az anyanyelv ismét egyházi nyelv."[28] Pesten ugyanazt az eredményt érték el a macedoromán, ami azonban a Bánságban elképzelhetetlen lett volna, hiszen itt a szerb hierarchia egyeduralkodó."[29] A románok és a szerbek egyformán sebezhetőek a pánszlávista mesterkedéseivel szemben. Mindkettőnek például kétségbe vonják nyelvük saját jellegét, amelyek szláv vagy szlavizált nyelvek lennének. Ugyanúgy az egyházi nyelv igazolása tendenciózusan történik. Az, hogy a román egyházba bevezették a szláv nyelvet, nem azt jelenti, hogy a románok szlávok, ugyanúgy a latin nyelv használata a katolikus egyházban nem jelenti, a magyarok latinok stb.

Nem kétséges, Murgu politikai gondolkodásának van egy folytonossági viszonyrendszere, az egyik „hosszú járatú" téma – túl azon, amit már említettem, hiszen a csalódások sem hiányoztak – az annak a két kontinensnek e táján élő „elszigetelt" nép sajátos sorsának megértése egy olyan korszakban, amelyben a pánszlávizmus és a pángermanizmus dominált.

Jegyzetek

1. Deák Imre: Adatok az 1848. év eseményei a Krassó vármegyében, sajtó alá rendezte: Jakabffy Elemér, Lugos, 1931, 55.
2. Pesty Frigyes: A Szörényi Bánság és a Szörényi vármegye története, I. Budapest, 1877, 220–221.

3. Életrajzot és részletes kronológiát lásd Eftimie Murgu: *Scrieri*, a kötetet gondozta és jegyzetekkel ellátta I.D. Suciu, Buc., 1969, 12–90. Igen hasznos azonban B.G. Dunică egy régebbi munkája, *Eftimie Murgu,* Buc., 1937.
4. I. D. Suciu: *Revoluţia de la 1848-1849 în Banat*, Buc., 1968. *p. 15, 64.* lábj.
5. A. Stan*: Protectoratul Rusiei asupra Principatelor Române, 1774–1856. Între dominaţiei şi anexiune*, Buc., 1999, passim.
6. 1848. július 8/20. keltezésű levél, közli G.Bariţ, *Epistole ale repansaţilor în Transilvania, 1877. 16 sz. 183–184.*
7. N. Bocşan: Contribuţii la istoria iluminismului românesc, Timişoara, 1968, 319–361.
8. E. Murgu: Widerlegung oder Abhandlung..., Ofen, 1830. A továbbiakban „Widerlegung" és az oldalszámot adjuk meg az E. Murgu: *Scrieri*, Buc., 1969.
9. I. D. Suciu: *Monografia Mitropoliei Banatului,* Timişoara, 1977., pp. 139–143.
10. Román Akadémia Könyvtára, 1061. sz. Kézirat; L. E. Murgu: Scrieir, pp. 444–445.
11. Uo.
12. Román Akadémia Könyvtára, 1061. sz. Kézirat; L. E. Murgu: Scrieir, pp. 442–444.
13. Uo.
14. Uo.
15. E. Murgu: *Ierarhia românească faţă cu ierarhia sârbească*, in *Concordia*, II. (1862), pp. 46–49. sz.; uo. *Uber das Serben-Congress Memonrandum*, Pest, 1965. Mindkettőt l. E. Murgu: Scrieri, Buc., 1969, pp. 481–549. További hivatkozás e mű alapján.
16. Uo. p. 537.
17. Uo. pp. 539–545.
18. Widerlegung..., p. 271.
19. Uo. p. 189.
20. Uo. pp. 298–299.
21. Uo.
22. Uo. pp. 176–177.
23. Uo. pp. 282–283.
24. Uo.
25. Uo. p. 303.
26. Uo. p. 268.
27. Uo. p. 305.
28. Uo. pp. 190–191.
29. Uo. p. 195.

Petrusán György fordítása

Eftimie Murgu în revoluția și luptele pentru independență din 1848/49

Marjanucz László

La lucrările adunării pe țară a reprezentanților poporului, din 1848, au luat parte 25 de deputați români. În timpul conflictelor constituționale și de conștiință națională din noiembrie – decembrie, numai cinci dintre aceștia s-au declarat de partea comiților ardeleni și bănățeni care sprijineau principiile imperialilor austrieci, restul au legat viitorul propriului popor de soarta ungurimii. Printre ei se aflau bărbați viteji și intelectuali de excepție, ca: Buda, Dragoș, Man , Murgu și Papfalvi. (1) Rolul principal al acestora în 1848, a fost să folosească în sprijinul revoluției influența de care se bucurau în rândul poporului român. În comunicarea de față, vom urmări cariera politică a lui Eftimie Murgu, cu precădere în perioada 1848–49.

Murgu s-a născut la 28 decembrie 1805 (după calendarul gregorian, la 8 ianuarie, 1806) în localitatea Rudăria din Banat. Tatăl său, Simu Murgu, era ofițer de grăniceri, mama se trăgea dintr-o familie de țărani liberi înstăriți. Singura soră a devenit soția primarului din Caransebeș, și, după ce a rămas văduvă, a fost sprijinul fratelui său necăsătorit, la Pesta. Cei doi frați mai mici ai lui Eftimie au fost ofițeri în detașamentele românești de grăniceri cu sediul la Caransebeș. (2)

După școala elementară, își face studiile medii la gimnaziul piarist din Seghedin. Între 1827–1830 studiază filozofia și dreptul la universitatea din Pesta. După anii de stagiatură, la 25 iunie 1832 depune jurământul avocățesc. Deoarece învățământul din Moldova și Muntenia ducea lipsă de cadre didactice, posturile goale erau completate cu pedagogi sosiți din zonele mai dezvoltate de dincolo de munți. Murgu a fost chemat la școala superioară din Iași, unde a predat istorie universală și filozofie, după cursurile profesorului pestan Imre János. Waldapfel Eszter consideră că încă de pe atunci poate fi numit Murgu revoluționar român democrat, din moment ce preda filozofia la Iași în maniera respectivă. (3) Din pricina ideilor progresiste, a fost constrâns să părăsească catedra și, între 1836–1840, a profesat avocatura la București, fiind apoi suplinitor la Colegiul Sfântul Sava. Nu după mult timp, organele de ordine descoperă un complot, în cadrul căruia Murgu juca un rol principal. Țelul mișcării era declararea republicii cu numele România Nouă și desființarea iobăgiei. Nu este arestat, fiind considerat străin, ci este expulzat din țară. Ajuns în Ungaria, intră la închisoare, de unde este eliberat în 1841 din porunca de grațiere a împăratului. Încă din lucrarea cu titlul Widerlegung, apărută în 1830, s-a referit la drepturile istorice ale românilor și la teoria originii daco – romane. Din 1842, activitatea lui se îndreaptă împotriva conducerii orașului Lugoj. Devine centrul unui grup conspirativ care, în programul său, declară Banatul drept provincie separată, deoarece, cândva, a fost supusă de nobili străini care și-au impus administrație cu forța. Din punct de vedere istoric, această afirmație este falsă, deoarece, la împărțirea județelor din Banatul Timișoarei (1778) Camera regală, ca proprietar, a vândut terenuri, dar nu în primul rând nobililor, ci investitorilor care dispuneau de fonduri și care, mai târziu, au fost înnobilați (de exemplu, familia Oexel, care, cu ocazia înnobilării și-a maghiarizat numele în Rónay.

Celălalt țel al conspirației îl constituia desființarea rolului conducător al clerul sârbesc asupra bisericii greco – orientale (ortodoxe). Mișcarea este însă trădată și conducătorul ei,

Murgu, este arestat în 1845. După raportul lui Jakabffy István, mişcarea secretă avea drept scop final unirea românilor sub un singur sceptru. Murgu a fost închis la Buda, dar procesul nu a demarat nici după trei ani. A fost eliberat în urma amnestiei generale datorată mişcărilor revoluţionare din martie. Printre cei care i-au organizat eliberarea îl aflăm şi pe Sigismund Pop, preot greco – catolic şi jurist, care la 8 aprilie, 1848, ia parte împreună cu tinerii maghiari la eliberarea lui Murgu. (4) După acest eveniment, Murgu intră în legătură cu ministrul de interne, Szemere Bertalan. Recunoaşte importanţa internaţională a revoluţiei şi faptul că ea slujeşte şi scopurilor româneşti.

Revine acasă, în judeţul Caraş, unde organizează nenumărate adunări populare. Unul din scopurile sale politice este acela de a pregăti alegerile primilor deputaţi ai poporului în adunarea ţării. Poate cel mai important moment al carierei sale este alegerea sa ca deputat în primul parlament ungar, din vara lui 1848.

Pe 24 iunie 1848, alegătorii din Făget şi din împrejurimi l-au ales pe Murgu ca deputat în parlamentul de la Pesta. La această decizie a jucat un rol important faptul că românii din Caraş îl considerau pe Murgu un conducător care colabora cu guvernul ungar. Popularitatea de care se bucura este demonstrată de faptul că a câştigat alegerile în trei circumscripţii, însă a acceptat un singur mandat, cel din partea Lugojului. Astfel, în Făget a fost nevoie de organizarea unor noi alegeri, pe care, apoi, le-a câştigat Csolnokos Dénes (Ciolocaş Dionisie). Ciolocaş era adept al mişcării româneşti radicale reprezentate de Murgu. Trăia în Făget, era cunoscut ca rentier şi proprietar, dar, de fapt, închiria o casă de oaspeţi de la moşierul căruia îi aparţinea oraşul, de la Cameră. A intrat în centrul atenţiei când, cu ocazia deplasărilor prin Caraş Murgu şi rivalul său, Pascu, ajung împreună în Făget, iar Murgu nu e găzduit, ca profesorul Pascu, la susţinătorul acestuia, preotul ortodox, ci orăşenii simpatizanţi îl duc la Ciolocaş.(5)

Opoziţia celor doi reprezintă cele două tipuri diferite de comportament al românilor din Ungaria, şi merită să stăruim asupra lor. Maxim Pascu dorise încă din 1841 să obţină postul de inspector al şcolilor confesionale ortodoxe, dar mai popularul Murgu a avut mai mulţi sorţi de izbândă. Cu toate că, Pascu, conformându-se conducerii sârbeşti a bisericii, îşi scria numele sub forma Pasculovici şi a depus plângere contra rivalului său, cum că acesta ataţă poporul la reacţiune împotriva legilor promulgate fără acordul românilor. Cum funcţionarii unguri îl cunoşteau pe Pascu, n-au dat curs reclamaţiei, însă la reclamaţia protopopul sârb Markó János (!) comitele adjunct îl arestează pe Murgu.

Adunarea populară de la 4 mai 1848 de la Lugoj, nu se concentrează spre Carlovaţ ci spre Pojon şi problema domeniilor învăţământului de bază este expusă guvernului ungar. Printre cei care alcătuiesc planurile spre difuzare spre guvern, îl aflăm pe Murgu, dar şi pe Maxim Pascu. Dacă românii fac totul pentru a împiedica influenţa lui Rajacic, guvernul maghiar îmbunătăţeşte soarta preoţilor români, aprobă folosirea limbii române în familie, în biserică, în şcoală şi în acceptă pe români în administraţia publică – afirmă Murgu. Când Murgu e eliberat din închisoare şi se întoarce la Lugoj, printre cei care îl întâmpină este şi linguşitorul Pascu, dornic şi el să-şi facă popularitate pe lângă „Kossuth al românilor".

Pe 25 iulie, ortodocşii români din Timişoara au ţinut o nouă adunare. În recomandarea adresată guvernului – semnată de Ioan Dragoş, Axente Bojinca, Teodor Serb Maxim Pascu şi Murgu – cereau ca naţiunea română să fie recunoscută prin lege, românii să ocupe posturi de stat în funcţie de numărul lor, probleme bisericii şi şcolii, în judeţele cu populaţie majoritară românească, să fie de competenţa organelor judeţului respectiv. Aceste fapte influenţează comportamentul românilor din primăvară şi vară.

Însă comitetul român de la Timişoara emite la 29 octombrie 1848 o chemare către românii din judeţul Caraş, îndemnându-i să nege orice colaborare cu guvernul revoluţionar ungar şi, la nevoie, să i se împotrivească cu arma în mâini. La compunerea declaraţiei a contribuit şi detractorul lui Murgu, Pascu, precum şi un deputat român din Pesta, pe nume Ioanescu. Aceştia se prezintă a fi credincioşii casei imperiale şi acordă încredere promisiunilor de autonomie făcute de împărat, luaseră parte la agitaţiile antiungureşti în rândul ţăranilor români, îndemnându-i să ocupe cu forţa pământurile, trecând cu vederea acţiunile violente împotriva nobililor maghiari şi a locuitorilor germani ai oraşelor miniere.

La începutul lui 1849, Pascu îl copleşea cu laude pe patriarhul Rajacic, pentru care a şi fost răsplătit cu un post în departamentul imperial pentru politica Banatului.

În octombrie 1848, se pune problema îndepărtării din parlament a deputaţilor români care deveniseră şi membri ai Comitetului român. Dar acest lucru are loc abia în 1849, la Debreţin. La 24 martie Pascu, fost reprezentant al guvernului şi al districtului Oraviţa, este anulat din listele deputaţilor. (6) După toate acestea, întorcându-ne la zilele lunii iunie, nu e surprinzător faptul că la primele alegeri populare pentru parlament, Eftimie Murgu a fost delegat ca deputat în unanimitate de lugojeni, la Făget, alegerea i-a fost asigurată în primul rând de voturile ungurilor şi ale germanilor, în timp ce şi la Oraviţa a fost ales în majoritate, deşi aici, la urmă, a câştigat Pascu.

A fost numit şi la Zorlenţul Mare, dar acolo a câştigat Aloisiu Vlad. În turneul pe care l-a întreprins, cel mai important eveniment a fost adunarea populară de la Lugoj, din 27 iunie 1848. Însă evenimentele de la Lugoj nu pot fi înţelese decât după cunoaşterea antecedentelor. În primăvara lui 1848, conform prevederilor legale, creştinii de rit veghi din Regatul ungar şi-au ţinut congresul ortodox. De fapt, guvernul a propus ca acesta să aibă loc pe 27 mai, ca loc al desfăşurării fiind indicată Voivodina. Deoarece mişcările sârbilor se intensificau şi se ascuţeau, evenimentul a fost amânat şi mutat în mai liniştitul oraş Timişoara. Românii din Banat aşteptau mari transformări de la acest congres bisericesc, deoarece legea specifica faptul că numărul reprezentanţilor din congres trebuie să corespundă proporţional cu naţionalitatea credincioşilor. Având pe drept conştiinţa superiorităţii numerice, românii se puteau pregăti să ceară schimbări ale legii. Situaţia însă nu s-a dovedit benefică, datorită piedicilor puse de sârbi – nu au luat parte la congres, iar în lipsa mitropolitului şedinţa nu a fost validă – speranţele românilor au fost spulberate. Astfel, congresul eşuat de la Timişoara nu a făcut altceva decât să îndrepte spre căutarea unor rezolvări pe căi ilegale. Un punct important din această perspectivă a fost adunarea de la Lugoj. A fost o poziţie ocupată în acord cu cuceririle revoluţiei ungare, atrăgând, totodată, atenţia asupra pericolelor la care sunt expuşi românii din Banat din partea răscoalei sârbeşti. A fost declarată anularea influenţei ierarhiei preoţeşti sârbeşti asupra credincioşilor români şi s-a hotărât înarmarea românilor contra răsculaţilor sârbi. În acelaşi timp, Banatul a fost declarat provincie autonomă românească. Evenimentele erau, pe drept, revoluţionare: în jur de 30 de mii re români bănăţeni s-au adunat sub cerul liber la Lugoj pentru a-şi formula cererile adresate guvernului ungar. Ca preşedinte al adunării a fost ales Murgu iar ca secretar Aloisiu Vlad. Au jurat credinţă regelui şi constituţiei, totodată, însă, au cerut ca în anat limba oficială să fie româna. Maghiara rămânea doar ca limbă de corespondenţă cu guvernul. Şi mai important e faptul că Murgu a fost ales căpitan al armatei româneşti care urma să fie organizată de către ministerul de interne. (7)

După acestea, Eftimie Murgu acceptă mandatul lugojenilor şi îşi începe activitatea de deputat. Ca prim pas, trimite guvernului un raport despre adunarea populară de la Lugoj,

la care, din păcate, nu primeşte nici un răspuns. De aceea, concluziile mişcărilor româneşti din primăvară vor fi expuse de deputaţi în şedinţele parlamentului, de exemplu cum o face Ioan Dragoş, deputat de Bihor, în şedinţa din 14 septembrie 1848, care redă şi doleanţele adunărilor populare româneşti de la Timişoara şi Pesta. Cere aprobarea folosirii limbii române în biserică şi şcoală, în organele de conducere a oraşelor şi judeţelor şi ca limbă în relaţiile oficialităţilor cu publicul larg în localităţile în care românii sunt majoritari. A enunţat din nou vechile doleanţe: legile să fie redactate şi în limba română, românii să fie angajaţi în administraţie proporţional cu numărul lor. Theodor Şerb şi Murgu amână discutarea proiectului de lege şi a acestei propuneri. Cele mai importante puncte le va conţine hotărârea naţională de la Seghedin, din 28 iulie 1848. (8)

În lunile de vară şi toamnă ale revoluţiei, Murgu se dedică activităţii deputăţeşti.

La alegerea funcţiilor parlamentae, Murgu a primit 30 de voturi pentru postul de vicepreşedinte şi 10 voturi pentru un post de notar. A făcut parte din Asociaţia Prezidenţială (Egyenlőségi Társulat) unde a înaintat propunerea referitoare la autonomia bisericii ortodoxe române.

Conform votului nominal, la 22 iulie 1848, împreună cu 36 de deputaţi din opoziţie a votat împotriva ajutorului italian, acordând, în schimb, sprijin şi deplin vot de încredere lui Beöthy Ödön şi trimiterii la Viena a comisiei parlamentare alcătuite din 100 de persoane.

A votat negativ, la 20 septembrie, în mai multe puncte din discuţia despre criza impozitului pe struguri: fiecare proprietar de vie să plătească despăgubirea; dacă proprietarul are mai puţin de un sfert de lot, atunci despăgubirea o plăteşte statul, dacă are mai mult, despăgubirea o plăteşte proprietarul. Adică era pentru ideea ca podgoriile să fie preluate în totalitate din mâna marilor proprietari fără despăgubiri. La propunerea lui Kossuth, s-a prezentat următoarea rezolvare: proprietarii rămaşi fără moşie vor fi despăgubiţi în proporţie de 5% de către stat, în vederea păstrării scopurilor comune. Murgu nu e de acord nici cu posibilitatea conform căreia, pentru datoriile pe care le au, jelerii să fie despăgubiţi de stat. Poziţiile pe care le ia în toate situaţiile asemănătoare dovedesc faptul că Murgu, raportat la problemele transformărilor sociale, ocupă o poziţie radicală de stânga. Tot ca semn al gândirii sale progresive: la 9 decembrie votează afirmativ propunerea ca învăţământul religios să se desfăşoare în afara zidurilor Şcolii Superioare de Război.

A participat activ la lucrările parlamentului şi numai în primăvara, respectiv, în vara lui 1849 a fost plecat cu permisie în trei delegaţii importante. La 4 august 1848 a luat cuvântul în cadrul discuţiilor despre proiectul de lege a învăţământului elementar. Însă cea mai importantă propunerea a fost cea referitoare la legea privind drepturile religioase ale cetăţenilor români. Cum la raportul trimis în iunie de la Lugoj, guvernul nu a luat poziţie, propunerile au fost reluate de Murgu personal, care le aduce pe ordinea de zi. Astfel, şedinţa din 26 iunie s-a ocupat cu activitatea desfăşurată de Murgu în Caraş de-a lungul verii, recunoscând fondul pozitiv al acesteia, dar asupra propunerilor cuprinse în program nu s-au purtat discuţii. S-a subliniat că Murgu a depus eforturi pentru liniştirea spiritelor, îndeplinindu-şi cea mai înaltă îndatorire cetăţenească: adică a convins românimea revoltată că trebuie să aibă încredere în guvern. (9)

În cuvântarea sa, Murgu reia cererea formulată cu ocazia adunării de la Lugoj, şi anume emiterea unei legi referitoare la independenţa bisericească a românilor şi recunoaşterea oficială a preoţilor aleşi în condùcere, până la convocarea sinodului. Spre sfârşit, a amintit sarcina sa în clarificarea situaţiei şcolilor confesionale româneşti. În

conformitate cu hotărârile de la Lugoj, condamnă răscoala sârbilor precum şi participarea la mişcări, cu arma în mână, a preoţimii sârbeşti, în frunte cu mitropolitul Rajacic. A pledat pentru îndepărtarea episcopului sârb şi şi-a exprimat credinţa în viitoarea colaborare cu guvernul ungar.

În aceeaşi zi, şi alţi deputaţi au adus în discuţie tema naţionalităţii române. Deputaţii Ioan Dragoş şi Teodor Serb au întărit cele expuse de Murgu. În plus, ultimul a respins acuzaţia venită din partea lui Szemere Bertalan, conform căreia deputaţii români nu depun nici un efort pentru acalmarea provocărilor şi a mişcărilor ostile în rândul românimii. A declarat că s-a reuşit menţinerea cu succes a „celei mai bune armonii între unguri şi români". (10)

Printre cei care au luat cuvântul s-a numărat şi Kossuth, vorbind despre: „Rezolvarea corectă a problemei româneşti". O veche nemulţumire a românilor din Ungaria era faptul că erau supuşi bisericeşte ierarhiei sârbeşti. De aceea, printre cererile cele mai importante ale românilor figurează independenţa bisericii româneşti de cea sârbească. Însă Kossuth, în interpelaţia sa din 26 august, consideră această cerere expusă de Murgu, drept contradictorie, deoarece „e ilogic ca o religie să fie clasificată după limbă, şi nu după credinţă". E falsă afirmaţia – continuă Kossuth – cum că ar exista „credinţă a nemţilor, a raţilor, credinţă a valahilor", dar recunoaşte că în 1848 nu legile logicului sunt importante, ci regulile dictate de forţa majoră, iar acestea induc separarea celor două biserici, în interesul liniştirii românilor. (11) Murgu avusese contact direct în vara lui 1848, cu forţele majore care pretindeau eliberarea de sub ierarhia sârbească, şi dădea dreptate românilor bănăţeni în această problemă.

La propunerea sa, cu ocazia adunării de la Lugoj, s-au ales noi conducători ai bisericii, iar Murgu cere recunoaşterea acestora de către ministerul ungar. La 27 iunie, se declarase deja demiterea episcopilor de Timişoara şi Vârşeţ şi înlocuirea lor cu a protopopilor Stichescu de la Lipova, respectiv Vuia de la Oraviţa, ridicaţi pe postul de vicari. (12.) Însă deşi comisia unională a declarat independenţa românilor de tir vechi, de biserica sârbească, adunarea deputaţilor nu a pus în discuţie acest proiect de lege. Nici interpelaţia în legătură cu rezolvarea corectă a problemei româneşti, a lui Kossuth, amintită mai sus, nu a adus vreo ameliorare pentru situaţia bisericească a românilor. Ca liberal, el s-a mărginit la egalitatea între religii şi la dreptul de practicare liberă a acestora, dar nu a luat în considerare latura religioasă din punct de vedere naţional.

Alt punct al discuţiilor dintre Murgu şi Kossuth, respectiv, guvern, este cel legat de hotărârea de la Lugoj privind înfiinţarea unei armate româneşti separate. Poziţia lui Kossuth în această problemă dovedeşte că se afla sub proaspăta influenţă a adunării de la Lugoj, despre care declară că deşi au fost acolo 30 de mii de oameni din Caraş, în faţa cărora Murgu şi-a ţinut cuvântarea, ei nu pot, totuşi, reprezenta Transilvania şi Ungaria întreagă. Şi dacă o ceată cât un judeţ „consideră cu aroganţă că e capabilă să facă legi, noi acest lucru nu-l vom tolera". Cu acestea, punea la îndoială sinceritatea lui Murgu şi considera că unele puncte stabilite la adunarea de la Lugoj atentau la unitatea statală. De fapt, Murgu lupta în acelaşi timp pentru unitatea românilor, ca şi pentru alianţa româno-ungară, a aceste ţeluri nu puteau fi concepute ca simultane. În primăvara anului 1848, împreună cu radicali români, a organizat şi a condus o mişcare de sprijinire a revoluţiei. De exemplu, a vrut să-l înlăture din post pe notarul Teodor Mály, din Lugojel. Acuza, de asemenea, şi conducerea judeţului de ştirbirea drepturilor ţăranilor. Sub autoritatea lui Murgu, românii din Banat au fost luni la rând alături de guvernul maghiar în conflictul cu

răsculaţii sârbi. A propus înarmarea a 20 de mii de români fideli guvernului şi a înaintat acest apel organelor judeţului Caraş. Însă reprezentantul de Caraş al guvernului, Vukovics Sebő, din prudenţă, a înarmat doar 3 mii de români grăniceri. Cu această măsură, planul de constituire a unor gărzi naţionale româneşti a eşuat. După anularea acestei posibilităţi, deputatul Sigismund Pop, în cuvântul său din 26 august 1848 atrăgea atenţia asupra faptului că, în primăvară, soldaţii români din Lugoj şi Caransebeş, ascultând de Murgu, au respins o eventuală aliere cu sârbii. Conflictul româno – sârb de la Langersdorf poate avea explicaţia contradictorie a decepţiei românilor. În versiunea românească, ungurii i-au trădat şi dintre români au murit 60 de persoane. Însă la 3 septembrie, ofiţerii unguri ai gărzilor din Caraş, iar la 23 septembrie şi maiorul baron Bruckenthal Mihály, neagă aceste acuzaţii, afirmând că românii au pierdut şase oameni şi doi au fost răniţi. (13)

O parte a deputaţilor au privit cu îndoială alegerea lui Murgu drept căpitan. Deşi era o veche doleanţă a românilor din Caraş ca să aibă un căpitan. Însă cei din guvernul maghiar, în frunte cu Kossuth, considerau că ar fi o măsură care ar afecta unitatea ţării. „Dacă raţul, tăutul sau valahul reclamă statut existenţial separat", atunci nu va mai fi unitate – declarau ungurii. Astfel, alegerea lui Murgu la Lugoj, drept conducător al gărzilor naţionale româneşti a fost declarată nevalabilă de către minister, deci Murgu n-a fost recunoscut drept „căpitan al valahilor de acolo". Nu au fost de acord ca gărzile naţionale să fie formate pe baza criteriului etnic, adică în Caraş să existe concomitent câte un căpitan german, român şi ungur, care să conducă fiecare câte o oaste formată din conaţionalii săi. Guvernul avea în vedere împărţirea teritorială şi concepea gărzile ca pe nişte structuri mixt din punct de vedere etnic, ţinând cont însă de proporţia etnică din teritoriu, şi având o conducere unitară: un comandant pentru fiecare zonă. În momentul în care vine propunerea privind scindarea prin alegerea unui căpitan român, ungurii au şi identificat această funcţie cu cea a unui voievod român. Nici Kossuth nu credea că ungaria poate fi salvată prin „balansarea drepturilor popoarelor când spre unul, când spre altul" dar un drept comun, o libertate comună vor da o bază stabilă cooperării.

Cererea lui Murgu de a fi numit căpitan nu-i plăcea nici din motivul că vedea în rezolvarea ei pozitivă debutul unei spirale a şantajelor: numirea unui voievod al sârbilor poate fi echilibrată cu numirea unui căpitan al românilor, dacă acesta promite că îi va sprijini pe unguri. Şi până când va rămâne constelaţia în această poziţie? – se întreba. Şi starea lucrurilor, într-adevăr, s-a schimbat repede. Spre sfârşitul lui 1848 imperialii şi aliaţii lor sârbi au ocupat Caraşul şi au aruncat în închisoare pe funcţionarii liberali radicali ca Balogh László, Nicolae Bojinca şi Vasile Nicolaevici. Judeţul Caraş a fost eliberat de sub ocupaţie abia în primăvara lui 1949 (la 19 aprilie) de generalul Bem. La 19 mai conducerea judeţului a fost din nou alcătuită din persoane fidele guvernului maghiar. (14)

Acceptarea cererilor formulate la Lugoj a fost influenţată negativ de vestea de la sfârşitul verii conform căreia „în rândul românilor au loc comploturi şi provocări". În această situaţie, ministerul de interne a operat o serie de arestări, dar Kossuth a accentuat că acest lucru nu trebuie privit ca o acţiune generală împotriva românilor. Afirma că rădăcina „provocărilor" vine din afara ungariei. Făcea referire la o scrisoare ajunsă în mâinile guvernului ungar, scrisoare trimisă de Golescu, în numele guvernului revoluţionar român, la Viena şi la Pojon, prin care îi cerea lui Maiorescu să pregătească la Sibiu alierea românilor cu austriecii împotriva ungurilor. (15) Şi Vukovics Sebő, delegatul regelui, respinge cererile formulate la Lugoj, specificând că raportul lui Murgu şi luările sale de cuvânt în parlament aşează în prim-plan problemele bisericeşti. Fără îndoială, activitatea

sa de deputat s-a axat pe problema bisericească, dar acest lucru a survenit ca urmare a faptului că pretenţiile politice de coloratură etnică erau în imposibilitatea de a constitui u ţel. Cu solicitările legate de biserică, parlamentul s-a ocupat şi mai târziu. În şedinţa din 17 noiembrie Abonyi István, deputat de Nagyszőlős (Sevljuš), propune discutarea proiectului de lege al lui Eftimie Murgu privind „drepturile bisericeşti ale cetăţenilor români". (16) Deputatul Asztalos Pál jr. Consideră însă că proiectul lui Murgu nu trebuie discutat decât după ce va fi cunoscută părerea reprezentanţilor români ai bisericii. (17) Deputatul Besze János, intendent al corpului de armată de pe Dunărea Superioară se opune şi el includerii pe ordinea de zi a şedinţei din 17 noiembrie a problemei legate de români, pentru că marea majoritate a acestora au ales căi ilegale. Numai atunci se pot începe discuţiile, dacă românii se întorc la cinstirea legii. (18) Gál János, deputat al circumscripţiei orăşeneşti Oláhfalu propune tot în şedinţa din 17 noiembrie ca să se discute proiectul referitor la drepturile bisericeşti ale românilor, deoarece refuzul va fi folosit de către provocatori împotriva ungurilor, şi propune audierea, în acest context, a episcopului greco-catolic Ioan Lemeni. (19) Glacz Antal, Reprezentantul comitatului Cenad, Gorove István, reprezentantul judeţului Timiş, Halász Boldizsár din circumscripţia Dabaş şi Záborszky Alajos din Szigetvár au luat cuvântul aprobând propunerea de discuţie pe ordinea de zi. Au menţionat însă că Murgu trebuie să dea mai multe amănunte care să clarifice baza conflictuală a situaţiei. (20) Dar Hadzsics Lázár, deputat al circumscripţiei orăşeneşti Becicherechiul Mare, susţine propunerea lui Aszatalos Pál, conform căreia „casa ţării" nu trebuie să discute propunerea lui Murgu decât în cunoştinţa părerii reprezentanţilor bisericii. (21)

Aşa că proiectul de lege al lui Murgu nu a intrat pe ordinea de zi a discuţiilor parlamentare nici în august, nici la 17 noiembrie. Murgu a declarat că în cazul în care propunerea sa ar fi fost acceptată la timp, acest lucru „ar fi avut o înrâurire bună asupra românilor". Din pricina respincerii cererilor formulate la Lugoj, Eftimie Murgu nu şi-a putut ţine promisiunea secretă, făcută românilor din Muntenia, aceea de a-i ajuta cu armată. Murgu se arată neistovit în munca de a consolida cuceririle revoluţiei. A depus eforturi substanţiale la împăciuirea româno-ungară. Deşi aceste eforturi, practic, n-au fost recunoscute de către guvern, experienţele sale, perseverenţa sa în sprijinul revoluţiei ungare n-au putut fi trecute totuşi cu vederea. E interesant faptul că în paginile publicaţiei radicale *Márczius Tizenötödike (Cincisprezece Martie)* apare o apreciere conform căreia Aloisiu Vlad, concurentul politic de odinioară al lui Murgu, e considerat corespunzător şi pentru postul de delegat guvernamental în Transilvania. În martie 1849, Vlad criticase cu ascuţime declaraţia făcută de reprezentantul guvernului, Csányi László, care îi ameninţa cu pedepse corporale pe românii care nu se vor supune legii. (22) Însă acesta nu a constituit un punct de vedere oficial. Guvernul se arăta de acord cu mentalitatea lui Murgu, şi lui i-a acordat încredere, mai ales în zilele grele ale şui 1849. La 14 aprilie 1849, Murgu era prezent la şedinţa de detronare a Habsburgilor şi la declararea independenţei Ungariei. Mai târziu, dona suma de 3 forinţi în sprijinul ungurilor din Aiudul răvăşit de trupele românilor înarmaţi, ceea ce constituia o pildă vie a colaborării între naţiuni.

Când la 10 martie 1849, Kossuth îi scrie o scrisoare lui Csányi László, delegatul guvernului în Ardeal, dezvăluie şi câteva planuri diplomatice. Astfel, aminteşte că va trimite pe unul dintre oamenii săi vorbitori de limbă română (contele Vaş Şamu, deputat) la Bucureşti şi la Constantinopol pentru a spiona date despre poziţia ruşilor. În continuare, îşi expune proiectele referitoare la români. Pe Murgu, „cel mai impunător reprezentant al

valahilor", dorea să-l trimită la Csányi cu rolul de a provoca o ruprtură în uniunea comitetelor româneşti şi săseşti de la Sibiu. Îi cerea lui Csányi să-l primească afectuos, „arată-i încredere, dar fii prudent cu el". Această cerinţă dovedeşte că Kossuth era circumspect în ceea ce-l priveşte pe Eftimie Murgu, deşi l-a folosit la rezolvarea planurilor sale. Pe de-o parte îl considera plin de ambiţii, pe de alta nu-l credea capabil de „trădare a cauzei". Îndoielile lui Kossuth erau alimentate chiar de declaraţiile anterioare ale lui Murgu, privitoare la unitatea românilor. Dar în primăvara lui 1849 declara că „nimeni nu poate înrăutăţi situaţia valahilor, mai mult decât este", astfel că nici Murgu nu poate face altceva, decât unele ameliorări. (23) El a jucat un rol important în eforturile deputaţilor români care căutau rezolvări problemei naţionale şi împiedicării războiului civil în Transilvania. A avut contribuţii şi la trimiterea lui Ioan Dragoş în tabăra lui Avram Iancu, pentru a căuta o cale de înţelegere cu acesta, în favoarea alianţei într-o luptă comună. Devine membru al Partidului Radical, înfiinţat la 5 aprilie 1849, care avea drept ţel independenţa absolută a Ungariei şi declararea ei drept republică democrată. În iunie, 1849 după succesul expediţiei lui Bem în Banat, Murgu încearcă să reia problema luptei comune. Punctul de vârf al activităţii sale în acest sens este adunarea populară de la Caransebeş. Sprijină eforturile de pacificare ale elevului său de odinioară, Nicolae Bălcescu. La Seghedin, ia parte la pregătirea legii minorităţilor, aprobată la 18 iulie 1849. Se străduieşte să o traducă în română pentru a fi trimisă lui Avram Iancu. La 28 iulie 1849, Szemere Bertalan scrie de la Seghedin o scrisoare pentru Török Gábor, delegatul guvernului, în care aminteşte că Murgu este dispus să meargă în tabăra lui Iancu, pentru a-i aduce la cunoştinţă hotărârile parlamentului. Traducerea în română a legii aprobate în şedinţa de la Seghedin a fost făcută de Murgu. Török Gábor a fost acela care a controlat varianta română, dacă „ e fidelă celei maghiare, dacă Murgu nu a greşit ceva", pentru ca, peste câteva ore, să fie tipărită cu titlul: „Hotărârea adunării ţării asupra naţionalităţilor locuitoare în Ungaria şi cu privire la religia de rit grecesc, în care parlamentul a căzut de acord, la propunerea primului ministru".

În scrisoare către Szemere Fülepp Lipót, delegat al guvernului pe Caraş, se menţionează că adunarea naţională, în urma discuţiilor aprinse despre limbile nemaghiare şi despre credinţa de rit grecesc, a votat în mod secret, cu o majoritate de 9/10. şedinţa era convinsă de faptul că se votează pentru un document epocal, care va avea „o imensă influenţă asupra poporului" (adică asupra românilor). Din aceste motive, solul noii veşti, adică Murgu, „ar apărea ca un profet şi ca un eliberator" în tabăra românilor. Textul legii a fost tipărit în 5000 de exemplare: o mie de exemplare a primit Szemere, o mie a primit Boczkó Dániel, delegatul plenipotenţiar al transilvaniei, din iulie 1849, 220 de exemplare a primit Mihályi Gábor, delegatul guvernului pe Maramureş, 400 a primit Csernovics delegatul Voivodinei, tot 400 de exemplare i-au revenit lui Fülepp Lipót delegatul pe Caraş, tot 200 au ajuns la Tomcsányi József, comitele de Arad. Murgu a urmat să fie însoţit de „un valah credincios patriei", în vederea reuşitei misiunii.

De la „această scumpă ocazie", Szemere aştepta ca poporul român să se lase câştigat şi să-şi îndrepte pe loc armele asupra austriecilor. Din păcate, acţiunea s-a dovedit târzie, din alianţa dorită nu s-a înfăptuit nimic. Ca ultimă încercare, la 15 august 1849, şa Făget, discută cu generalul bem despre continuarea luptei. (24)

În ordinul central eliberat în mai 1849, şi valabil încă în septembrie, Murgu este numit şi el vinovat de lezmajestate şi de revoltă înarmată. (25) După înfrângerea luptei de independenţă a ungurilor, este închis la Arad şi interogat în clădirea nouă a închisorii din

Pesta. A declarat următoarele: deşi a fost deputat în parlament, aici a jucat numai un rol pasiv. O singură dată, la 26 august 1848, a ţinut o cuvântare, n-a făcut parte din nici un club, funcţii sau delegaţii n-a primit de la guvernul ungar. La începutul lui iunie 1849 s-a deplasat la Băile Buziaş, şi de acolo s-a întors la Seghedin doar pentru a sprijini pe lângă Szemere eliberarea intelectualilor români credincioşi împăratului:(Vasile Fogarassy, Ştefan Berecsán, preoţi, ca şi Maxim Pascu, fost deputat), iniţiativă care s-a bucurat de succes. Cu această ocazie, primul-ministru Szemere l-a îndemnat să meargă în Ardeal, pentru a trata cu Avram Iancu în vederea stopării conflictelor, dar el, Murgu, această sarcină nu a acceptat-o. La 29 iulie s-a întors la Lugoj, unde Fülep Lipót, desemnatul guvernului, i-a atras atenţia asupra neprimirii sarcinii de a merge la Iancu. De aceea, s-a prefăcut că merge în Ardeal, dar la Făget s-a întâlnit din întâmplare cu Bem. Józseffel. Şi-a continuat călătoria şi, pe parcurs a aflat că trupele imperiale au ocupat Lugojul. La sosirea în oraş, a fost arestat. Judecătorii de război ai împăratului nu i-au considerat reală depoziţia, deoarece „un om cu antecedentele lui Murgu" nu putea rămâne pasiv la atmosfera revoluţionară. În aripa nouă a închisorii pestane, după Barsi József, Murgu, cu barba lui castanie şi deasă, cu sprâncenele sale stufoase era o pată de culoare aparte, tovarăşii de arest şi-l închipuiau un medic făcător de minuni. La 7 octombrie 1851 a fost condamnat la moarte, dar din graţie imperială, pedeapsa i-a fost comutată la patru ani de închisoare pe care i-a petrecut la Josefstadtban. În anii de detenţie, a fost susţinut de tovarăşul său, fost deputat şi el, Sigismund Pop, şi de Szögyény Antónia, din Şiria. După 1853 se stabileşte la Buda şi ani în şir trăieşte sub supravegherea oamenilor de ordine. Rămâne credincios idealurilor revoluţionare paşoptiste şi colaborării româno-ungare. S-a confruntat cu radicalii din conducerea banatului, cum ar fi partida lui Mocsonyi. Astfel se explică eşecul pe care îl suferă la alegerile din Lugoj. Primeşte mandat din partea alegătorilor din Moravita şi în parlament se alătură Partidului *Határozati Párt*, fără a mai juca, însă un rol politic important. (26)

Note

1. Az 1848-1849. Évi első népképviseleti országgyűlés történeti almanachja. Szerk.: Pálmány Béla. Budapest, 2002. p. 20.
2. Életútját Glück Jenő: Murgu, Eftimie (Euthim) c. biográfiája alapján foglalom össze. In: Pálmány, 2002. pp. 581–585.
3. A forradalom és Szabadságharc levelestára IV. Szerk.: Waldapfel Eszter. Gondolat-Budapest, 1965. 587 p.
4. Horváth Lajos: Pop, Sigismund. In: Pálmány, 2002. p. 688.
5. Pálmány, 2002.: Ciolocos, Dionisie. pp. 168–169.
6. Pálmány, 2002.: Pascu, Maxim, p. 654.
7. Pálmány,2002.: Wlad, Aloisiu. P. 959.
8. Glück Jenő: Dragos, Ioan, tapolczai. In: Pálmány, 2002. p. 218.
9. Kossuth Lajos 1848/49-ben II. Kossuth Lajos az első felelős magyar minisztériumban. S.a.r.: Sinkovics István. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1957. p. 804.
10. Glück Jenő: Serb, Teodor. In: Pálmány, 2002. p. 766.
11. Sinkovics István, 1957. p. 802.
13. Glück Jenő: Temes megyei kiegészítő adatok az 1848-49-es eseményekhez. In Studia Historica 4. Szerk.: Zombori István. Szeged, 2001. p. 22.
13. Horváth Lajos: Pop, Sigismund. In: Pálmány, 2002. p. 689.

14. Pálmány, 2002.: Nicolaevici, Vasile. p. 605.
15. Sinkovics, 1957. p. 803.
16. Szegőfi Anna: Abonyi István. In: Pálmány, 2002. p. 36.
17. Molnár Zsuzsanna: Ifj. Asztalos Pál. In: Pálmány, 2002. p. 55.
18. Csombor Erzsébet: Besze János. In: Pálmány, 2002. p. 110.
19. Pálmány, 2002. p. 293.
20. Nagy Pál: Záborszky Alajos. In: Pálmány, 2002. p. 963.
21. Pintér József: Hadzsics Lázár. In: Pálmány, 2002. p. 334.
22. Pálmány, 2002.: Wlad, Aloisiu. p. 960.
23. Kossuth Lajos 1848/49-ben IV. Kossuth Lajos az Országos Honvédelmi Bizottmány élén. Második rész. S.a.r.: Barta István. Budapest, Akadémiai Kiadó 1953. p. 629.)
24. Waldapfel, 1965. p. 257.
25. Hermann Róbert: 1848 – forradalom, szabadságharc és polgárhábnorú. http://wwww. Változó világ. hu/7.)

Bucin Mihaela fordítása

Spaţiul românesc în concepţiile geo-politice germane: De la Mitteleuropa la Zwischeneuropa (1920-1933)

Weber Péter

Prin extiderea spre Răsărit a Uniunii Europe la 1 Mai 2004 şi perspectivele includerii României în această formulă geo-politică suprastatală sunt readuse în actualitate ideile şi conceptele unor soluţii politice suprastatale adecvate Europei secolului trecut. Una dintre aceste idei s-a conturat în Germania anilor douăzeci vizând Bazinul Carpatic şi al Dunării de Jos. Apariţia pe scena politică europeană şi internaţională a unei noi mari puteri odată cu realizarea unificării germane de după războiul franco-prusian din 1870-71 a marcat în cadrul relaţiilor internaţionale evoluţia istorică a popoarelor din spaţiu devenit cunoscut ulterior sub denumirea de *Zwischeneuropa.*[1] O Europă a naţiunilor mici cu un potenţial economic relativ scăzut cuprinsă între două mari puteri, fie că a fost vorba despre Germania wilhelmiană, respectiv Rusia ţaristă, fie că ne referim la Republica de la Wiemar sau Rusia sovietică. Modificările teritoriale survenite în urma tratatelor de pace care au succedat primului război mondial prin afirmarea ideii de stat naţional pentru aceste naţiuni mici, au menţinut caracterul divizat al acestui spaţiu, lăsând teren de acţiune pentru politica germană şi rusească de atragere a acestor state în propriile lor sfere de influenţă. Acest proces s-a desfăşurat în cei mai bine de şaptezeci de ani încoace, fie sub forma unui control economic şi alianţă militară, fie prin impunerea unui sistem politic străin. Articolul de faţă are în vedere eforturile depuse în acest sens venite dinspre Apus, adică politica şi concepţiile teoretice germane care au stat la baza acestor eforturi, limitându-se la spaţiul ce prezintă un mai mare interes pentru istoria României, şi anume spaţiul românesc bine conturat din punct de vedere politic după 1920 între fruntariile României Mari. Astfel, principalul obiectiv al acestui articol este de a prezenta modul în care societatea şi elita politică a republicii de la Weimar s-a raportat faţă de România, mod reflectat din trei puncte de vedere: geo-politic, politico-economic şi imagologic. În acest fel, tema propusă încearcă să scoată în evidenţă rolul României în cadrul politicii sud-est europene a Berlinului, într-o perioadă în care orientarea Germaniei spre Bazinul Mijlociu şi Inferior al Dunării era singura modalitate de a ieşi din izolarea de după primul război mondial.

Tematica generală în care se încadrează acestui subiect are o bibliografie bogată, dat fiind interesul istoriografic german pentru Europa de Răsărit. Majoritatea lucrărilor consultate abordează la modul general raporturile dintre Germania şi Europa de Răsărit. Excepţie este volumul lui Hans-Paul Höpfer.[2] Acesta conţine un capitol dedicat unor aspecte concrete privind relaţiile româno-germane din timpul Republicii de la Weimar, aspecte de natură financiar-bancară şi diplomatică. În istoriografia românească avem lucrarea lui Viorel Roman, care surprinde şi aspecte ale raporturilor diplomatice româno-germane în timpul Republicii de la Weimar.[3] Analiza gândirii politice germane faţă de Europa de Răsărit în general şi faţă de România în special, are la bază două surse istorice: articole şi studii contemporane ale unor intelectuali germani din perioada Republicii de la Weimar[4] şi materialul de arhivă ce cuprinde însemnări, note diplomatice, emise mai ales de către Auswärtiges Amt (ministerul german de externe) sau transmise acestuia de către

reprezentanţele diplomatice ale Germaniei acreditate în România. Merită menţionat faptul că aceste documente, unele chiar confidenţiale, au fost transmise mai departe ministerului german de interne, care la rândul său a emis dispoziţii şi recomandări privitoare la contactele dintre diferitele instituţii şi cetăţeni ai celor două state tocmai în baza acestor documente.

Politica Germaniei faţă de România în acei ani a fost o permanentă adaptare a gândirii politice germane la posibilităţile sale îngrădite de realităţile noii ordini mondiale de după primul război mondial. În schimb, gândirea politică a fost expresia năzuinţelor elitei germane de a-i conferi Germaniei un rol conducător în Europa de Răsărit conform binecunoscutei formule "Drang nach Osten". Acestei viziuni îi aparţine şi planul Mitteleuropa elaborat în termenii cei mai cunoscuţi de către Friedrich Naumann[5], înainte ca urmările primului război mondial să fi fost întrevăzute. Însă după înfrângerea militară şi izolarea politică a Germaniei Mitteleuropa descrisă de Naumann nu mai putea fi o viziune de urmat. Aşa s-a făcut că noţiunea pur geografică de *Zwischeneuropa* a geografului Albert Penck a ajuns în anii '20 să preia rolul Mitteleuropei pierdute. Politica diplomatică germană faţă de Europa de Răsărit şi faţă de România în special, a cunoscut două faze: una înainte de semnarea tratatului de la Locarno, stând sub semnul acordului ruso-german de la Rapallo şi cea de după Locarno, când Germania şi-a reluat locul printre marile puteri europene, Anglia şi Franţa. Implicaţiile tratatului de la Locarno în relaţiile româno-germane sunt tratate de către Hans-Paul Höpfer, ale cărui constatări au dus la stabilirea raţionamentului politicii externe a guvernului condus de către Gustav Stresemann. Tabloul relaţiilor politico-diplomatice este completat cu informaţiile furnizate de documentele ministerului german de externe (Auswärtiges Amt) privitoare la situaţia politică şi economică din România, reflectând grija Germaniei de a-şi mări influenţa în domeniul industriei româneşti. Toate acestea vin în ideea lansată de către cotidianul "Leipziger Neueste Nachrichten" încă din 1921,ca având în vedere şi ponderea însemnată a etnicilor germani, România să devină avanpostul (das Vorposten) Germaniei în Europa de Sud-Est. Abordând metodele studiului imagologic, fără pretenţia de a epuiza acest subiect al imaginii României în Republica de la Weimar, s-a avut în vedere mai ales imaginea României creată în societatea şi mediile politice germane prin intermediul presei. În formarea acestei imagini, articolele şi corespondenţele privitoare la situaţia minorităţii germane din România Mare au jucat un rol important, având în vedere puternicul sentiment al "solidarităţii de sânge" dar şi rolul cu care au fost investite aceste minorităţi germane în Europa de Răsărit. Totodată, informaţiile de natură economică au pus în mişcare până la mijlocul anilor '20 segmente ale societăţii germane, care au perceput România ca o ţară de emigrare, unde condiţiile economice le-ar fi putut oferi posibilităţi mai mari în realizarea profesională şi un standard de viaţă mai ridicat decât în Germania supusă reparaţiilor de război. România a fost şi este considerată o ţară a cărui model cultural dar şi politic la urmat pe cel francez, în opoziţie cu cel german, care este mai bine reprezentat în cultura politică maghiară. Cu toate acestea, datorită poziţiei geografice a României în sfera *Lebensraum*-ului german cât şi datorită existenţei din totdeauna a unei alternanţe la modelul francez în cultura politică românească, raporturile dintre lumea germană şi spaţiul românesc au cunoscut o continuitate de intensităţi diferite de la o perioadă istorică la alta.

Idea federalistă pentru Europa Centrală a fost lansată din spaţiul cultural-lingvistic german. Încă din prima jumătate la secolului al XIX.-lea, cancelarul Imperiului Habs-

burgic, contele von Metternich conceptualizase o "uniune" a statelor Confederației Germane și Imperiul Austriac, incluzând bineînțeles și teritoriile ne-germane ale imperiului cum au fost Ungaria, Transilvania sau Lombardia. Scopul unei asemenea "uniuni" ar fi fost contracararea pericolului francez în Apus și a celui rus în Răsărit. În aceeași perioadă, omul politic prusian Friedrich List pleda pentru o politică mai dinamică a Prusiei și a statelor germane în general în Europa de Sud-Est, mergând până la propune includerea regatului Ungariei în *Zollverein*-ul din 1832. Întreaga perioadă a *Vormärz*-ului a căutat soluții și a emanat concepții în strânsă legătură cu ideea de *Mitteleuropa* ca parte a planurilor de unificare a tuturor germanilor exprimată de către Schwarzenberg, Schmerling sau Fröbel în așa-numita *maxi-deutsche Lösung* . Formula cea mai apropiată de cea a Mitteleuropei gândită de către Friedrich Naumann, a fosat cea propusă de către Pfizer în sensul că Prusia împreună cu celelalte state germane urmau să formeze o federație, la care să adere alte federații, cum ar fi fost una austro-ungară (idee anterioară *Ausgleich*-ului austro-ungar din 1867), confederația elvetică și chiar "Scandinavia", adică Regatul Suediei ce domina și teritoriul Norvegiei de azi.[6] *Vormärz*-ul german târziu lansase prin reprezentanții săi ideea atragerii Austriei în *Zollverein*, ca mijloc de extindere a sferei de influență a Prusiei în sud-estul Europei. De la această idee până la proiectarea în viitor a unui imens stat german de la Rin până în stepele din sudul Rusiei a fost doar un pas, așa cum își închipuia K. Moering în timpul revoluției de la 1848. Aceste formulări exprimă în esență un obiectiv crucial și constant al gândirii politice germane: contracararea influenței franceze în Apus și a expansionismului rusesc în Răsărit, asigurând condițiile externe optime pentru propria expansiune economică și politică în Europa de Sud-Est.

Odată cu accentuarea spiritului romantic în gândirea politică germană a prins contur așa-numitul *deutscher Sonderweg,* adică un drum specific german distinct de civilizația uniformizatoare a Occidentului dar și de caracterul "barbar", retardat al Răsăritului. Era vorba de o idee romantică, anticapitalistă la baza căreia a stat "spiritul poporului german"(die Seele des deutschen Volkes). Unul dintre teoreticienii acestei formule a fost prusianul Paul Lagarde, care își exprimase convingerea că rolul conducător în spațiul Europei Centrale (aici în sensul mai larg, incluzând și gurile Dunării) revine națiunii culturale a germanilor. De altfel, pentru Lagarde toate provinciile din acest spațiu erau "landuri germane". Aceasta este perioada când se pun bazele identității de popor dominator în *Mitteleuropa.*[7] Astfel, Germania intra în noul secol, ultimul al mileniului II, cu ambiții și aspirații de mare putere. Conform istoricului Fritz Fischer, Germania s-a străduit în tot răstimpul dintre urcarea pe tron a lui Wilchelm al II-lea și izbucnirea Primului Război Mondial să creeze pe de o parte o Mitteleuropa aservită intereselor germane ca în acest fel să descurajeze Anglia și Rusia în politica lor de împiedicare a Germaniei în afirmarea sa ca mare putere. Pe de altă parte , Germania a urmărit să-și consolideze pe continent aspirațiile sale de putere colonială și maritimă.[8] La începutul Primului Război Mondial cancelarul german Bethmann-Hollweg prezenta în septembrie 1914 ideile sale despre un plan economic central european, o adevărată uniune economică central europeană, din care să facă parte Germania, Austro-Ungaria, viitorul stat polonez, Danemarca, Olanda, Belgia și Franța. Era vorba desigur de o structură economică dominată de Germania. În același timp, asociația *Alldeutscher Verband* ce își îndrepta privirile mai degrabă spre Răsărit unde existau numeroase insule etnice germane, nominalizase într-o publicație din 1914 state precum Elveția, Lituania, Bulgaria și nu în ultimul rând România ca spații ale sferei de influență germană, propunând din rațiuni economice o serie de anexiuni

teritoriale. Unele formulări au mers până la a fixa teoretic frontierele Germaniei în Caucazi.[9] Friedrich Naumann a contrapus acestor idei fanteziste şi agresive propriul său plan privind rolul Germaniei în Europa Centrală şi de Răsărit.

Deoarece subiectul articolului de faţă gravitează mai degrabă în jurul conceptului de *Zwischeneuropa* decât în jurul celui de *Mitteleuropa*, vom puncta doar câteva dintre ideile lui Naumann, care au putut fi preluate şi după încheierea Primului Război Mondial şi salvate în noul concept de Europă Intermediară. Una dintre aceste idei se referea la faptul că "germanii ca membrii a celei mai mari şi influente naţiuni a Europei Centrale trebuie să vegheze asupra egalei îndreptăţiri a tuturor naţionalităţilor (din Europa Centrală şi de Răsărit nn.) şi *să ocrotească insulele germane din acest spaţiu.*[10] Această idee a rămas valabilă şi după Primul Război Mondial chiar dacă iniţial ea avuse în vedere popoarele, naţionalităţile ce se aflau încă parţial sau integral sub dominaţie străină. Germania urma să devină un arbitru sau chiar un „poliţist" al Europei Centrale şi de Răsărit. Naumann opina că o Mitteleuropa eficientă va putea fi construită doar prin restructurarea din temelii a Austro-Ungariei multinaţionale, oferind popoarelor acestui spaţiu libertatea de a adera benevol la ceea ce Naumann prefigura a fi un *Staatenbund* (uniune de state) şi nu un *Bundesstaat* (stat federal). În concepţia sa se regăseşte chiar şi unei alianţe germano-ruse, care ar fi grăbit desfiinţarea Monarhiei austro-ungare, realizarea unirii dintre Germania şi Austria germană, realizându-se o influenţă comună germano-rusă în spaţiul central-est european.[11] Eşecul Germaniei din Primul Război Mondial şi greutăţile întâmpinate de aceasta în a-şi regăsi locul printre puterile europene au determinat gândirea politică germană la o schimbare de abordare în ceea ce priveşte rolul Germaniei în Europa Centrală şi de Răsărit. Apariţia pe scena politică europeană a numeroaselor state succesoare ale imperiilor dominante de dinainte de război a proiectat viziunea geopolitică a Europei Intermediare (Europe Between, Zwischeneuropa, Köztes Európa), un spaţiu cu delimitări geografice mobile din Finlanda până în Grecia, un spaţiu al naţiunilor mici, o regiune diversă din punct de vedere etnic, cu mixaje şi discrepanţe cultural-religioase. Până la încheierea Primului Război Mondial naţiunile acestui spaţiu au fost în bună parte guvernate din capitalele unor imperii exterioare Europei Intermediare (Viena, Berlin, Sankt Petersburg, Istambul), iar specificul naţiunilor din acest spaţiu a fost lupta sub diverse forme împotriva dominaţiei acestor imperii, o năzuinţă constantă pentru crearea propriilor state naţionale. După o scurtă perioadă de independenţă a acestor state, ca urmare a tratatelor de pace din jurul Parisului, spaţiul Europei Intermediare a devenit câmpul de ciocnire între interesele Germaniei şi ale Rusiei bolşevice pe măsură ce influenţa Occidentului (în special a Franţei) s-a diminuat simţitor.[12]

Termenul de *Europa Intermediară* a apărut sub forma sa originală de *Zwischeneuropa* în 1916 ca o noţiune pur geografică lansată de către geograful german Albrecht Penck. Prin acestă noţiune A. Penck propunea o diviziune a Europei din punct de vedere climatologic şi biologic. Diviziunea lua în calcul poziţia diferitelor ţări şi zone geografice faţă de Oceanul Atlantic. Astfel, exista o *Vorder- ,Zwischen* – şi *Hintereuropa.* Dar cel care a introdus acest termen în dezbaterile geo-politice, a fost Robert Sieger[13] iar teoreticianul ei s-a dovedit a fi Giselher Wirsing. Discuţiile asupra acestui termen, a definiţiei şi delimitării sale din punct de vedere politic, cultural şi religios au apărut şi s-au amplificat în perioada interbelică, când harta Europei prezenta de acum nu numai o Europă Intermediară a popoarelor răsfirate în imperiile din zonă ci una a statelor naţionale. Conform configuraţiei etnice din 1910 pot fi stabilite 15 naţiuni aparţinătoare acestui spaţiu, naţiuni

care după 1920 au format Europa Intermediară a 10 state naţionale. Printre acestea se regăsesc şi românii, respectiv România Mare.

Procesul de occidentalizare, respectiv de modernizare a României Mari în urma unirii Vechiului Regat cu Transilvania şi Banatul a fost, aşa cum remarca Gieselher Wirsing, unul accelerat şi accentuat. Acest fapt a atras şi mai mult atenţia cercurilor politice germane asupra României, având în vedere în primul rând interese de ordin economic care vizau industrializarea României şi accesul la o piaţă agrară avantajoasă pentru Berlin. După Regatul Sârbo-Croato-Sloven, România reprezenta pentru Germania statul cu cel mai mare potenţial din punct de vedere uman şi al resurselor economice.[14] Cei care s-au aplecat cu precădere asupra situaţiei României în noul context creat după Primul Război Mondial au fost intelectualii germani grupaţi în jurul cercului *Die Tat* (Fapta), grup care a militat pentru afirmarea intereselor politice şi economice ale Germaniei în Europa de Răsărit. Deoarece rolul şi locul României în Europa Intermediară a fost apreciat în Germania tocmai din prisma analizelor făcute de către cercul *Die Tat,* se impune prezentarea câtorva aspecte privind originea, ideologia şi scopul acestei grupări intelectuale. Formarea şi apariţia cercului *Die Tat* este strâns legată de revista social-politică cu acelaşi nume, lansată în anul 1909 şi care a dezbătut din perspectiva gândirii politice germane teme legate de Europa de Est. În jurul acestei reviste s-a format mai târziu curentul de opinie care a stat la baza curentului politic reprezentat de Gieselher Wirsing, Ferdinand Fried, Ernst Wilhelm Eschmannn şi Hans Zehner. După preluarea de către acesta din urmă a conducerii redacţiei, a început să se contureze o ideologie coerentă, adepţii ei făcând parte din cercul *Die Tat* (der Tatkreis). După o creştere spectaculoasă a tirajului revistei, au început să ia fiinţă şi în porvincie tot mi multe cercuri locale ale acestei gândiri politice. *Die Tat* poate fi definită ca o grupare burgheză, pătrunsă de religiozitate, acordând importanţă primordială comunităţii naţionale germane (deutsche Volksgemeinschaft) şi statului ca organizator şi îndrumător al poporului. Pentru ei idea de *Reich* a reprezentat garantul unităţii şi forţa protectoare pentru toţi germanii. Cercul *Die Tat* s-a considerat purtătorul ideii de "revoluţie conservatoare" exprimată printr-un naţionalism german de esenţă republicană.[15] Paul Rohrbach, publicist german originar din ţările baltice, membru al cercului *Die Tat,* enunţase încă înainte de Primul Război Mondial că privarea Germaniei de dreptul său de a deţine colonii pe alte continente o îndreptăţeşte să "cucerească şi să germanizeze în Răsărit". În opinia lui Rohrbach, duşmanii Germaniei adică Anglia şi Rusia ar fi trebuit făcuţi inofensivi pentru reuşita acestei misiuni iar Turcia ca aliată a Germaniei să susţină interesele germane în Balcani, constituind totodată o barieră în calea expansiunii ruseşti în acest spaţiu. Germaniei i-ar fi revenit rolul de superputere mondială. Însă dominaţia germană nu ar fi însemnat subjugare şi exploatare ci o civilizare a popoarelor iar după o perioadă de pace şi acalmie durabilă s-ar fi putut construi o Europă unită sau chair o federaţie mondială sub egidă germană, în timp ce cultura germană ar fi cucerit întreaga lume.[16]Abordarea rolului şi locului României în sfera gândirii politice germane s-a făcut din perspectiva problemei spaţiilor de civilizaţie. Însă ea nu trebuie înţeleasă în gândirea celor de la *Die Tat* ca o linie ce ar separa un spaţiu de civilizaţie de altul asemenea liniei Huntington ci ca un fenomen ce se reflectă în toate segmentele societăţii româneşti indiferent de arealul geografic. Discrepanţa dintre capitala ţării Bucureşti considerată "o copie a civilizaţiei occidentale" şi lumea satelor dimprejur reflectă coexistenţa celor două modele de civilizaţie occidental şi oriental, în acelaşi spaţiu geografic şi politic.[17] Pentru a face înţeleasă natura coexistenţei modernităţii cu tradiţionalismul şi

pentru a explica unele aspecte dominante ale culturii politice româneşti Wirsing s-a aplecat asupra istoriei moderne a României, analizând critic evoluţia clasei politice româneşti. El recunoştea că fii de boieri care şi-au făcut studiile la Berlin, Viena sau Paris au introdus unele idei occidentale în Principate. Dar aceste idei au avut doar un caracter naţional nu şi unul social. Aceste idei "exclusiv naţionale" au dus la înlăturarea fanarioţilor dar s-au dovedit incapabile să creeze o naţiune română unită de la opincă până la vlădică, cum am zice noi. Wirsing apreciază că evenimentele de la 1848 au fost în istoria românilor doar "o mişcare de scurtă durată" iar masa poporului nu a fost afectată de acestea. Abia reformele lui Cuza au trezit în ţăranii români (din Regat) o oarecare conştiinţă naţională. În timpul domniei lui Carol I Partidul Liberal al lui Ionel Brăteanu nu a avut nimic de a face cu liberalismul autentic occidental deoarece în România nu exista o societate civilă pe care acest partid zis liberal să se fi sprijinit. Maselor de ţărani li s-au opus nişte clici oligarhice din capitală care au deţinut întreg monopolul puterii în stat iar oraşul nu avut nici o influenţă modernizatoare asupra lumii satelor. Mai departe, Wirsing atrăgea atenţia asupra discrepanţei mari dintre oraşele standardizate după gustul european şi condiţiile mizere de trai din satele tradiţionaliste. El a constatat totodată lipsa clasei de mijloc în societatea românească la începutul secolului XX. Clasa politică românească nu s-a remarcat ca o pătură de întreprinzători ci a trăit de pe urma acordurilor economice încheiate cu diverşi investitori străini. Ea şi-a asigurat existenţa din profiturile mijlocite în urma arendării terenurilor bogate în zăcăminte, unor societăţi industriale străine.[18] Ezitările guvernului român din perioada neutralităţii în primii ani ai Primului Război Mondial Wirsing le-a pus pe seama atmosferei de ostilitate a intelectualităţii şi clasei politice din Regat faţă de Rusia, căreia nu i-a fost iertat tratamentul aplicat României după războiul ruso-turc din 1877–78 şi pierderea Basarabiei în 1812. Sentimentele anti-ruseşti au mai fost alimentate şi de către demagogia panslavistă, care avea în vedere bararea ieşirii la mare a României prin ocuparea Dobrogei conform aşa-numitului plan Komarov-Sarjanko. Dar chiar dacă România a intrat în război de partea Antantei din raţiuni de politică naţională majoră, ostilitatea clasei politice româneşti faţă de vecinul de la răsărit va fi una de lungă durată, *pe care Germania va putea conta.* Referitor la viaţa politică din România primei jumătăţi a perioadei interbelice, Wirsing a considerat că românii transilvăneni şi cei din Banat posedă un nivel mai ridicat de cultură politică datorită contactului permanent al acestora cu germanii şi maghiarii cu care au convieţuit în acelaşi spaţiu de cultură central-europeană.[19] El considera că ar fi fost firesc, aşa cum se crease impresia după numirea lui Vaida Voievod ca prim ministru în 1920, ca de acum conducerea ţării să fie lăsată în mâna oamenilor politici din Transilvania, exprimându-şi decepţia cauzată de înlocuirea acestuia cu generalul Averescu pe care l-a numit "şovin" şi care ar fi ajuns la putere în urma unor alegeri "terorizante". Anii de guvernare a Brătenilor, Wirsing i-a apreciat ca fiind "şase ani de regim cvasi-dictatorial şi deloc liberal". În aceşti ani guvernarea zisă liberală s-a străduit să-şi impună prin toate mijloacele sistemul administrativ strict centralizat bazat pe o categorie de funcţionari corupţi. Organele administraţiei locale au fost distruse iar în momentul în care Brăteanu şi politicienii din anturajul său şi-au văzut poziţiile ameninţate ei au refuzat să împartă puterea cu românii ardeleni. Wirsing a văzut lupta pentru putere dintre Partidul Liberal şi Partidul Naţional Român respectiv PNŢ ca o luptă între oligarhia politică conservatoare a Vechiului Regat şi reformatorii României reprezentaţi de oamenii politici din Transilvania. Referindu-se la politica socială a liberalilor, Wirsing a considerat că cea mai importantă categorie socială a ţării, ţărănimea

a fost neglijată, guvernul liberal fiind interesat doar de consolidarea industriei, care era de fapt capitalul de bază al liberalilor. Aplicarea corectă a legilor ar fi adus multe avantaje economice României însă practica de aplicare a legilor ca afaceri profitabile doar pentru "clica dominantă" n-ar' fi servit deloc progresului economiei româneşti. Wirsing a atacat şi politica Băncii Naţionale aservită liberalilor şi prin a cărei politici anti-agrare au fost stopate sau întârziate lucrările de modernizare din mediul rural, neglijându-se crearea unei infrastructuri necesare ţării. Legea învăţământului din 1924 cunoscută sub denumirea de Legea Anghelescu este considerată de către Wirsing "dementă". Aprecierile lui Giselher Wirsing reflectă fără îndoială o imagine negativă şi chiar resentimente faţă de guvernările politice ale anilor '20, imagine ce s-a difuzat prin intermediul cercului *Die Tat* în mai multe segmente ale societăţii germane. Venirea la putere a naţional-ţărăniştilor în frunte cu Iuliu Maniu , Vaida-Voievod şi Virgil Madgearu este văzută de către Wirsing ca o şansă pentru reconsiderarea strategiei economice dar şi politice a României. Dintre măsurile luate de noii guvernanţi Wirsing menţionează lupta împotriva corupţiei, îmbunătăţirea situaţiei ţăranilor şi stoparea industrializării excesive. El remarcă totuşi faptul că aplicarea corectă a acestor măsuri a fost îngreunată de către unii colegi de partid, care au preluat unele practici ale liberalilor. Reorientarea politicii economice ar fi necesitat şi o reformă administrativă radicală de reorganizare administrativ-teritorială a ţării şi înlocuirea vechiului sistem al prefecţilor cu autoguvernări locale a căror funcţionare să fi fost garantată prin legi fără echivoc. O asemenea reformă ar fi plasat România în Europa Intermediară favorabilă influenţei politice şi economice germane.[20] Dar Wirsing a dezbătut chestiunea intereselor Germaniei în Europa de Răsărit nu din perspectiva *Drang nach Osten,* ce servea scopurilor imperialiste, ci a aşezat în prim plan raţiunile de ordin economic bazate pe principiul avantajului reciproc. În viziunea sa, Germania avea mai mult de câştigat dacă se orienta mai mult spre răsăritul Europei decât de pe urma unei orientări occidentale. Această convingere i-a fost întărită în urma eşecului uniunii vamale germano-austriece, eşec datorat opoziţiei Franţei şi Angliei. Dat fiind faptul că ideea de *Mitteleuropa* fusese compromisă de urmările Primului Război Mondial, Wirsing a apelat la lozinca antiimperialismului, referindu-se de fapt la prezenţa influenţei franceze în *Zwischeneuropa*, care în opinia sa nu era altceva decât partea de răsărit a Mitteleuropei. În gândirea sa, ţările acestui spaţiu, inclusiv România, trebuiau să se integreze într-un cadru suprastatal, creându-se între ele o interdependenţă ce decurge în mod natural din poziţionarea lor geografică în acest spaţiu (überstaatliche Daseinzusammenhänge). Această integrare în spaţiu (Raumintegration) trebuia să atingă toate sferele societăţii, să fie o integrare atât socială cât şi economică, istorică şi geografică.[21] Această integrare putea întâmpina greutăţi serioase din cauza caracterului excesiv de centralizat al statelor Europei Intermediare adepte ale sistemului politico-administrativ francez, opina Wirsing. Având în vedere necesitatea consolidării numeroaselor insule etnice germane din acest spaţiu, Wirsing a reclamat acordarea de autonomii culturale minorităţilor etnice, oprirea "tendinţelor de omogenizare etnică" şi de ştergere a specificităţilor locale.[22] Ţările Europei Intermediare au fost chemate să facă un "front antiimperialist comun" ca o formulă de colaborare a lor cu Germania, refuzând atât "marxismul doctrinar" cât şi "imperialismul capitalist"(aluzie la Rusia Sovietică pe de o parte şi la Franţa şi Marea Britanie pe de altă parte).[23] Wirsing a atras atenţia asupra faptului că popoarele Europei Intermediare trebuie să conştientizeze că germanii vor crea o nouă ordine socială şi una supranaţională, pornind de la convingerea că "internaţionalismul pacifist anemic al epocii"(aluzie la Societatea

Naţiunilor) nu va mai fi valabil.[24] Alternativa pe care Germania o oferea ţărilor din Europa Intermediară, Wirsing a prezentat-o în felul următor: statele acestui spaţiu vor recâştiga o suveranitate reală şi nu una de aparenţă precum cea impusă de "capitalismul imperialist". Însăşi Germania va trebui să-şi recapete suveranitatea totală pentru a putea veni în ajutorul celorlalte state aflate la răsărit de ea. Viitorul Europei constă într-o mare federaţie, conchide Wirsing.[25]

Aceste idei s-au difuzat în Germania din a doua jumătate a anilor '20, după ce Germania încheiase cu statele occidentale tratatul de la Locarno în 1925, prin care i s-au recunoscut frontierele în Vest, aceasta reluându-şi locul în cercul marilor puteri deşi avea încă de suportat rigorile tratatului de la Versailles. Locarno a însemnat totodată şi o schimbare în relaţiile Berlinului cu Moscova. În aceste condiţii de consolidare pe plan internaţional a Germaniei poziţia României a slăbit în contextul politic european. Aceasta s-a datorat în primul rând faptului că România s-a raportat la chestiunile politicii europene având mereu în vedere efectele acţiunilor ei în raporturile sale cu Rusia sovietică, dat fiind faptul că problema-cheie a politici externe româneşti în acea vreme a fost problema suveranităţii asupra Basarabiei.

La mai bine de şaptezeci de ani de la această conjunctura politică, România se regăseşte într-un context geopolitic cu totul diferit din nou ca subiect al unui plan îndrăzneţ de formare a unei structuri politice europene suprastatale. Având în vedere aprecierile precedente asupra tradiţiei politice, a poziţiei geografice, a pontenţialului ei economic şi uman rămâne de văzut care va fi locul României în ierarhia statelor membre şi în ce măsură va fi ea capabilă să facă faţă cerinţelor acestei noi provocări.

Note

1. Zwischeneuropa defineşte în linii mari spaţiul geo-politic situat între spaţiul etno-lingvistic german şi cel rusesc, din Estonia până în Albania. Această noţiune a fost lansată de către germanul Albert Penck în 1916, fiind imediat supusă unei multiple dezbateri în perioada interbelică, redescoperită şi reformulată în zilele noastre. În limba română noţiunea a devenit cunoscută sub denumirea de Europa Intermediară. Vezi detalii în subcapitolul 1. al primului capitol.
2. Hans-Paul Höpfer, Deutsche Südosteuropapolitik in der Weimarer Republik, Frankfurt am Main, 1983.
3. Viorel Roman, Rumänien im Spannungsfeld der Grossmächte 1877–1944: Von der orientalischen Peripherie zum orientallischen Sozialismus, Offenbach, 1989.
4. Un rol esenţial au avut scrierile intelectualilor (istorici, economişti, sociologi) grupaţi în jurul cercului Die Tat. Vezi Hans Hecker, Die Tat und ihr Osteuropa-Bild 1909–1939, Köln,1974.
5. Friedrich Naumann, Mitteleuropa, Berlin, 1916.
6. Ferenc L. Lendvai, Der Mitteleuropaplan und Möglichkeiten des Föderalismus in Europa în SÜDOSTEUROPA STUDIEN, Bd.55, pp. 54–55.
7. Ferenc L. Lendvai, op.cit., p. 57.
8. Ibidem, p. 58.
9. Ibidem, p. 60.
10. Friedrich Naumann,op.cit., p. 76.
11. Ibidem, p. 18.
12. Pándi Lajos, Bárdi Nándor, Köztes-Europa 1763–1993, Budapest, 1995, p. 21.

13. Robert Sieger, Zwischeneuropa? în ZEITSCHRIFT DER GESELLSCHAFT FÜR ERDKUNDE ZU BERLIN, nr.3, Berlin, 1916.
14. Hans-Paul Höpfer, op.cit., p.116.
15. Hans Hecker, Die Tat und ihr Osteuropa-Bild 1909–1939, Köln, 1974, p. 189.
16. Ibidem, p.32
17. Giselher Wirsing, Zwischeneuropa und die deutsche Zukunft, Jena,1932, p.126.
18. Ibidem, p. 128.
19. Ibidem, p.129.
20. Ibidem, p.131.
21. Ibidem, p. 9.
22. Ibidem, p. 309.
23. Ibidem, p. 310.
24. Ibidem, p. 312.
25. Ibidem, p. 314.

Veress Endre (1868-1953)

Kese Katalin

A magyarországi román filológiával foglalkozók munkásságát elemezve nem hagyható figyelmen kívül Veress Endre, noha kutatásainak eredményeit a gazdasági viszonyok mostohasága következtében nem magyarországi kiadó útján tárta az olvasó elé. *Bibliografia Română-Ungară* (I-II: Bucureşti, 1931; III: Bucureşti, 1935) című nagyszabású műve a magyar-román közeledés szellemi hídjának erős tartópilléreként tartható számon.

Veress Endre történetíró, könyvtáros, bibliográfus, a forráskiadásban tűnt ki.

A közös magyar, román, lengyel történelmi emlékek hiteles anyagait összegyűjtő és feltáró tudós Békésen látta meg a napvilágot. Nagyapja Sarkadon volt református lelkész, apjának, a szabadságharc főhadnagyának, a későbbi földmérnöknek az emigrációban Románia nyújtott menedéket. Veress Sándor a kiegyezés után sem tért haza. Bukarestben maradt. Itt élt és járt gimnáziumba elsőszülött fia, Endre. Itt tanult meg románul és ismerte meg a számkivetésbe kényszerült édesapját befogadó fejedelemséget – a leendő Románia népét.

Mivel apja 1884-ben váratlanul meghalt, a család Kolozsvárra költözött, ahol a kereskedelmi iskolát végzett Endre különbözeti vizsgát tett az Unitárius Kollégiumban és leérettségizett. E városban kezdte meg egyetemi tanulmányait, amelyeket a bécsi egyetemen tanultakkal egészített ki. Földrajz-történelem szakos tanárként hét évig Déván tanított, miközben tevékenyen részt vett a Hunyadmegyei Történelmi és Régészeti Társaság munkájában. Dévai tanárkodása idején nyerte el a Magyar Tudományos Akadémia támogatását. Gyulai Pál személyes ajánlólevelével olaszországi (Róma, Siena, Firenze, Bologna, Urbino, Párma, Modena, Padua stb.) levéltárakban kutatott és gyűjtötte a magyar vonatkozású emlékeket. Közben Lengyelországban, Németországban, Oroszországban és Romániában is kutatásokat végzett. E kutatások során ismerkedett meg Nicolae Iorga nagynevű román történésszel, akivel aztán rendszeresen levelezett és Iorga nemegyszer kérte segítségét. 1905-ben Kolozsvárra került és tíz évig az Egyetemi Könyvtár Levéltárát vezette.

1915-ben Budapestre költözött. Itt kiváló román nyelvtudása révén először a kultuszminisztériumba osztották be, később a külügybe, majd negyedszázadon át a budapesti törvényszék hites román tolmácsa volt, nyelvszakértőként dolgozott, sőt egy időben a Román Dunahajózási Társaság képviselőjeként is tevékenykedett. Korán nyugdíjaztatta magát, hogy több időt szentelhessen tudományos munkásságának. 1946-ban Pécsre költözött. Önéletrajzán dolgozott, mely befejezetlenül kéziratban maradt ránk. A Mecsek alján halt meg életének 85. esztendejében.

Veress Endre életművének felméréséhez még nincs elegendő dokumentációnk. Ehhez nem elegendő az Országos Levéltárban, illetve az Akadémia Kézirattárában őrzött Veress-hagyaték áttanulmányozása, hanem szükséges volna a Békési Múzeumben őrzött családi anyag és a Román Akadémia Kézirattárában található dokumentációs anyag áttanulmányozása is. Nem tudjuk, mi maradt utána dévai tartózkodás idejéből a Hunyadmegyei Történelmi és Régészeti Társaság iratai közt, továbbá a Kolozsvári Egyetemi Könyvtárban, az egykori román Királyi Alapítvány levelezési és egyéb hivatalos anyagában.

Kezdeti, többnyire népszerűsítő szinten mozgó apróbb közleményei után csak egyetemi tanulmányainak elvégzése után kezdte közölni történelmi értékű forráskiadásait. Legelső nagyobb munkái a lengyelországi kutatásaira alapozott 1899-ben és 1901-ben megjelent *Izabella királynéja* és *Berzeviczy Márton* életrajza.

1906-ban közzétette olaszországi kutatásainak első eredményét, Alfonzo Carillo levelezését, melynek folytatása csak 1943-ban látott napvilágot. 1907-ben a Marsigli-iratokat, 1909-ben pedig két kötetben Basta levelezését közölte.

Elsősorban Erdély XVI. és XVII. századi történelme érdekelte és ezen belül a Báthoryak kora. Erdély történetét azonban – úgy látta – nem lehet megírni a vele szoros kapcsolatban álló Lengyelország, Havaselve és Moldva múltjának ismerete nélkül. Ezért ezekre is kiterjesztette kutatásait. A gyűjtött anyagból erdélyi és magyarországi történeti forrást közölt két sorozatban, *Fontes rerum Transylvanicarum* (1911) és *Fontes rerum Hungaricarum* (1915) címmel. Az erdélyi sorozatban közreadta négy kötetben az erdélyi jezsuiták levelezését[1], majd külön kiadványban a Korniss család anyakönyvét.[2] A magyarországi sorozatban jelentette meg az olasz egyetemeken járt magyar hallgatók iratait.[3] A sorozatot csak 1941-ben tudta folytatni az olaszországi magyar egyetemisták további irataival,[4] akárcsak a Báthory iratokat. Ezek két kötete 1944-ben hagyta el a sajtót.

Veress Endre bukaresti nevelkedésének és állandó román kapcsolatainak eredményeként számos oklevélkötetet, tanulmányt tett közzé a magyar-román kapcsolatok múltjáról. E tevékenységét megkönnyítette kora neves román történészeivel (N. Iorga, I. Bogdan, V. Urechia, I. Lupaş, I. Bianu, Gr. Tocilescu, C. C. Giurescu, A. Lapedatu, G. Kirileanu, C. Marinescu, Şt. Meteş, Fr. Pall, P.P Panaitescu, I. Ursu) kiépített baráti kapcsolata is. A magyar-román kapcsolatokról már 1914-ben közzétett egy oklevélkötetet *Acta et epistolae relationum Transylvaniae Hungariaeque cum Moldavia et Valachia. Akták és levelek Erdély és Magyarország Moldvával és Havasalfölddel való viszonyához I. 1468-1540* címmel (Budapest 1914. Fontes rerum Transylvanicarum, IV.). Ugyanakkor sorozatosan közölt kisebb dolgozatokat a Román Akadémia kiadványaiban is. Ilyen a két nép történetét érintő nagy vállalkozása *Documente privitoare la istoria Ardealului, Moldovei şi Ţării Româneşti (Adatok Erdély, Moldva és Havaselve történetéhez).*[5], amelynek első kötete 1929-ben, utolsó tizenegyedik kötete pedig 1939-ben jelent meg Bukarestben. Ebben a szerző a magyar és a román történelem közös emlékeiről szól, arról, hogy miként fonódott össze e két szomszédos nép sorsa a középkor ködbevesző évszázadaiban is.

1910-ben jelent meg *Erdélyi és magyarországi régi oláh könyvek és nyomtatványok (1544-1807)* című munkája (Kolozsvár, 1910). Ebben Ion Bianu és Nerva Hodoş régi román könyvekről szóló bibliográfiájának magyar vonatkozásait sorolja fel és egyúttal kiegészíti munkájukat. Részletesen leír benne 73 régi román nyomtatványt, melyet Bianuék nem ismertek és 8 olyan művet, amelynek csak a címét ismerték.

Könyvészeti szempontból Veress Endre főműve a *Bibliografia Română-Ungară* (Román-magyar bibliográfia), amely az 1930-as évek első felében látott napvilágot. Az 1434-es Budai Krónikával kezdődő és 1878-ig terjedő háromkötetes munkához már bukaresti gimnazista korában kezdte kicédulázni az anyagot és ezt több mint fél évszázadon át folytatta. Magyarországon hiába keresett rá kiadót. Örömmel fogadták viszont Romániában, ahol az I. Ferdinánd királyról elnevezett kulturális alapítvány jelentette meg.

Veress nem kevesebbre vállalkozott, mint hogy összegyűjtse minden magyar könyv román és minden román könyv magyar vonatkozását. A nyomtatásban megjelent három

kötet 2377 művet sorol fel, részletes címleírással. Minden könyvnél megemlíti az irodalmat, sőt megad egy lelőhelyet raktári jelzettel együtt (azét a példányét, melyet feldolgozás közben használt). Utána annotációban közli a munka román, illetve magyar vonatkozását, helyenként szószerinti idézetekkel. Mint a szerző maga vallotta „kiadványom a jóban-rosszban egymás mellett élt két nemzet kulturális érintkezésének s egymásra hatásának valóságos kódexe, ismeretlen vagy rég elfeledt adalékok olyan tömegét nyújtja, amely az egymásrahatást egészen új világításba helyezi, s tanulmányozása örök forrásul fog szolgálni időtlen időkig"[6]

Veress Endre bibliográfiáját a *Századok*ban méltatlan bírálat érte Asztalos Miklós részéről,[7] aki tallózásnak nevezte a több mint félszázadon át folytatott szorgalmas gyűjtés eredményeként megszületett kiadványt. Ion Bianu, a Román Akadémia elnöke viszont levelet küldött Bukarestből a következő szavakkal: „Most köszönhetem meg a gyönyörű bibliográfia I. kötetét, amellyel az európai államok valamennyi bibliográfusa élére helyezkedtél – azt hiszem. Egyelőre haladj minél serényebben, a végére nem várva megérdemelt dicséretekre, megelégedvén azzal az öntudatos érzéssel, hogy egy ilyen világító művet alkothattál országaink és népeink javára".[8]

A bibliográfia megkönnyíti a magyar-román kapcsolatokkal foglalkozó kutatók munkáját, felmenti őket a hosszú irodalomkereséstől, máig alapműnek számít.

Csak a bibliográfia első három kötete jelent meg nyomtatásban. Elkészítette a folytatást is 1920-ig. A második rész a magyar folyóiratokban megjelent román vonatkozású cikkek repertóriuma, a harmadik pedig a folyóiratokban, oklevéltárakban közölt román vonatkozású aktákat tartalmazza.

Veress kéziratban maradt szellemi hagyatéka az Akadémia Könyvtárában kb. 40000 oldalnyi írást és oklevélmásolatot ölel fel. Ezek között találjuk *Arcélek Erdély viharos múltjáról* című életrajzciklusát és román-magyar bibliográfiájának befejező részét.

Nyomtatásban megjelent román témájú írásai között említést érdemelnek még: *Vechi istorici unguri şi saşi despre istoria Românilor (1760-1787)* (Bucureşti, 1929) és *Újabb töredék a Lupuj és Máté vajda hartzáról való énekből* (Budapest, 1930).Szólnunk kell Békés vármegyét érintő kisebb dolgozatairól is, mint *Gyula város oklevéltára (1313-1800;* Gyula, 1938).

Kiterjedt levelezést folytatott. Külön említést érdemelnek magyar etnográfusokkal, geográfusokkal és írókkal váltott levelei. Köztük olyan nevekkel találkozunk mint Györffy István, Vikár Béla, Hermann Antal, Jankó János, Kodály Zoltán, Lóczy Lajos, Cholnoky Jenő, Teleki Pál, az írók közül pedig Ady Endre, Babits Mihály, Berde Mária, Bibó István, Gulácsy Irén, Harsányi Zsolt, Móricz Zsigmond, Szabó Dezső, Tóth Kálmán, Zilahy Lajos.

A XX. század első felének magyar történészei közül a magyar-román történelmi kapcsolatok megismeréséért a legtöbbet minden bizonnyal Veress Endre tette. Erőfeszítéseit azonban mindkét oldalról sokszor gyanakvás és nem a legjobb szándékú kritika követte. Vádolták felületességgel, pongyolasággal; magyar részről román barátsággal, román részről magyar nacionalzmussal. A Magyar Tudományos Akadémiára több ízben is jelölték, azonban mindannyiszor eredménytelenül, noha olyan támogatói voltak, mint Márki Sándor és Karácsonyi János.[9] Rendkívül gazdag, sokoldalú életművének felmérése és kritikai értékelése a jövő igényes és fáradságos feladata. Kétségtelen, nem volt elméleti szinten mozgó nagyvonalú történetíró. Életműve a forrásközlés. E tekintetben azonban elképesztően nagyot alkotott.

Jegyzetek

1. Veress Endre: *Epistolae et acta Jesuitarum Transylvaniae temporibus principii Báthory (1571–1613). Erdélyi jezsuiták levelezése és iratai a Báthoryak korából (1571–1613). I. 1571–1583.* Budapest, 1911; *II. 1575–1588,* Budapest, 1913.
2. Veress Endre: *A Gönczruszkai gróf Korniss-család anyakönyve (1446–1917).* Budapest, 1917.
3. Veress Endre: *Matricula et acta universitatibus Italiae studentium. I. Padova (1364–1864). A páduai egyetem magyarországi tanulóinak anyakönyve és iratai.* Budapest, 1915. (Fontes rerum Hungaricarum, I.). A római Collegium Germanicum et Hungaricum tanulóinak anyakönyve és iratai. Budapest, 1917. (Fontes rerum Hungaricarum, II.).
4. Veress Endre: *Olasz egyetemeken járt magyarországi tanulók anyakönyve és iratai 1226–1864.* Budapest, 1941.
5. Veress Endre: *Báthory István erdélyi fejedelem és lengyel király levelezése.* I–II. Kolozsvár, 1944.
6. Veress Endre: *Román-Magyar Könyvészetem (Válasz a Századok Bírálatára).* Vác, 1935. 1.
7. *Századok*, 1935. pp. 70–73.
8. Veress Endre: *Román-Magyar Könyvészetem (Válasz a Századok Bírálatára).* Vác, 1935. p. 10.
9. *Veress Endre és Márki Sándor levelei.* MTA., Kézirattár, Ms. 5167/32–100, illetve MOL., P. 1569, valamint *Karácsonyi János és Márki Sándor levelezése.* MTA, Kézirattár, Ms. 5162/678–742.

Mire jó a mítosz?

Francia, román, magyar párhuzamok a 19–20. század értelmiségi világából[1]

Miskolczy Ambrus

Előljáróban a mítosz meghatározhatóságáról és meghatározhatatlanságáról

A mítosz meghatározása hatalmas könyvtárat tesz ki. Ez arra utal, hogy a mítosz szinte meghatározhatatlan, meghatározási kísérlete pedig szükséges rossz. Legjobb meghatározása egyszerre semmitmondó és mindent kimerítő. Éspedig: „A mítosz egyszerre minden és semmi" – mint Ivan Strenski írta, amikor Mircea Eliade mitológiájának fasiszta gyökérzetét vizsgálta.[2] Valójában, van akinek a mítosz minden, van akinek semmi, vagy legalábbis úgy tesz. Hogy a mítosz minden vagy semmi, attól függ, képes-e transzcendens üzenetet közvetíteni. Ha elveszti ezt a képességét, akkor üres forma, muzeális emlék, vagy sejtelmes titok, és aki a közelébe kerül, némi irigységgel tekinti azt, aki annak extázisában is tud élni, és alkotni. Erre a magatartásra példa lehet Zolnai Béla, a magyar stílustudomány mestere, aki már-már mitizálta a magyar nyelvet, annak „életfokozó" hatását, és asszimilációs erejét.[3] Már-már reá is érvényes, amit Adytól idézett: „Az alkoholos zseni kénytelen újat mondani akkor is, mikor talán nem akar. Elvész a hatalma a szótár-szavak fölött, patologikus kényszer, parancs, olyan logikai bukfencekre bírják, hogy önmaga elszédül, ha leírta, ha olvasta, hogy milyen újat és igazat írt le."[4] Ugyanez a Zolnai Béla később – mártírhalált halt keresztfia: – Radnóti Miklós kötetében, miután a „Sem emlék, sem varázslat" című vers egyik sorát aláhúzta: „*és tudtam, hogy egy angyal kísér,* kezében kard", megjegyezte: „*Van neki is mithosza, mint Adynak*".[5] Némi irigység és talán még borzongás is olvasható ki a sorok közül. A nagyságnak kijáró irigység, és borzongás a történelemtől. Zolnai ugyanis tudta, hogy a mítoszkultusz a nácizmusnak is egyik kelléke volt, hiszen közelről látta Hitlert, és olvasta Rosenberg – Lukács György által is recenzált – könyvét: „A XX. század mítoszá"-t, a vulgáris nemzetieskedő mitológizálásról pedig a filológus humorával tudott egy-egy találó megjegyzést – nem is hatástalanul – elejteni. Szóképzésének leleménye „a turáni kótyag", és ezen című cikkében már 1929-ben figyelmeztetett: a Wotan kultusz „már társadalmi epidémia", és „nem tartható többé néhány suburbanus fantaszta játékának", miközben könnyedén élcelt az ősmagyarkodás esetlenségein, például azon, hogy a magyar hadúr-kultusz kulcsszava is német eredetű, mert hadúr szavunk a német Hadr-ból mesterséges magyarosítással született.[6]

A mítoszról tehát nem mindig lehet némi kényszerű irónia nélkül sem értekezni, de mindig az adott kor történelmének szövevényében kell vizsgálni, azt nyomozni, hogy mit jelentett egyénnek és közösségnek. Egyszerűen szólva azt kell vizsgálni, hogy mire jó a mítosz; mire volt jó a modernitás korában. Tehát azt kell vizsgálnunk, hogy miként alakult ki és hogyan a modern mitológia, miként születtek új mítoszok. Olyan mozzanatokat próbálunk megvilágítani, amelyek jól érzékeltetik a modernitás antinómiáit, mindenekelőtt a partikularizmus és univerzalizmus feszültségét, a nemzeti kultúrák kölcsönhatásait, végül a mítoszok instrumentalizálásának technikáit. Vizsgálnunk kell a mítoszok és mítoszképző értelmiségiek sorsának alakulását, és a kettő kölcsönhatását. Célunk nem valamiféle összkép kialakítása a modern mitológiáról és a mítoszképzésről, hanem barangolás a mitológiai tájakon, hol amennyire lehet, fölé emelkedve, hol pedig részleteket szemlélve,

netán elveszve bennük. Hiszen mint Mircea Eliade hangsúlyozta:... „a történelemben szeretned kell a részletet, hogy átadjad magad neki"[7] A mítosz pedig maga is történelem, és különben is, az ördög is a részletekben bújik meg. Ezért a jellegzetes részleteket próbáljuk kiemelni a francia, a magyar és a román nemzeti mitológiákból, párhuzamokat, kölcsönhatásokat és azt, ami eredeti.

A modern nemzeti mitológia születése avagy kelet-európai nemzetek francia tükörben

A modern nemzeti mitológia a nagy francia forradalommal született. Ez intézményesítette a szekuláris megváltás igéit és dogmáit. Ezek: Szabadság, egyenlőség, testvériség. A teológiát felváltó politikatudomány ezeknek az exegézise. Az emberi ösztönvilág és a tudomány célja: az anyagi és szellemi jólét, egyszóval: földi paradicsom.

Párizs lett a modernitás szent helye. Részben azért is, mert még nem volt olyan büdös mint London, részben pedig azért, mert a forradalom még a beteljesületlen eszme varázsával hatott, és ami megvalósult belőle az is csak biztatást és biztonságot jelentett vagy ígért, különösen 1830 után a kelet-és közép-európai menekültek vagy csak egyszerű „zarándokok" számára. Gavroche világa jobban lelkesített, mint Twist Olivéré. Heine és Herzen itt már azt írt, amit akart, legfeljebb most már azon kesereghettek, hogy írásaik itt olyan nagyon senkit sem érdekelnek, mint otthon, ahol nem jelenhettek meg. A Hotel Lambert az eszmeileg egységes Lengyelország központja volt, a Czartoryski Adam vezette emigráció egész Európát behálózó ügynökhálózatot próbált kiépíteni, amelyre aztán 1848-ban a francia külügyminisztérium is számíthatott. Szemere Bertalan útleírásában azon lelkendezett, hogy Franciaországban az ún. középosztály vette át a hatalmat, ami magyarán azt jelentette, hogy Magyarországon a középnemességnek kellene ezt tennie, és meg is teszi. Ifjú románok pedig a szabadkőműves páholyokban szellemültek át, és itt tanulták a konspiráció technikáit. Valamennyiük találkozó helye a Collège de France volt. Itt tanítottak, pontosabban itt hirdették eszméiket a próféták. A lengyel klasszikus költő Adam Mickiewicz, a francia költő és közíró Edgar Quinet és a történetíró Jules Michelet. Ez utóbbi volt a forradalom-vallás főpapja. Mivel neki volt a legtöbb kelet-európai kapcsolata, előadásunk egyik hőse, akinek egész tevékenysége jól érzékeltetheti a mítoszképzés nagyságát és nyomorúságát.

Michelet igéi

Jules Michelet a legnagyobb francia történetíró, akit az *Annales* iskola a maga szellemi ősének tart, mégha politikai eszméitől viszolyognak azok is, akik ünneplik.[8] Vonzó volt az, ahogy a hétköznapi életet, az anyagi kultúra világát meg tudta jeleníteni, például a 18. századdal foglalkozva nagyobb jelentőséget tulajdonított a kávénak, mint a háborúknak, és elkezdte azt művelni, amit ma emberföldrajznak neveznek. Taszító és nevetséges nacionalista nárciszizmusa. Márpedig akkor ez vonzott. Igaz, a Heine-tisztelő Alfred Meissner, csehországi német író komédiának tartotta előadásait. Vasvári Pál viszont, aki sohasem hallotta, megvédte, és a legjobb cikket írta Michelet magával ragadó stílusáról. A román forradalmár C. A. Rosetti Krisztust látott benne.

„...kurzusom tornázási módszer" mondta a Mester, és próbára teszi a mai olvasót. Az akkori hallgatót viszont extázisba hozta annak hangsúlyozásával, hogy legyen önmaga. tapsoltak, amikor elmesélte, hogy amikor a középkori skolasztikus a koldusban Istent ismerte fel, eldobta könyveit, és aztán már nélkül tartotta előadásait. Maga ilyetén való dicséretét a múlt elmarasztalásával párosította: „Uraim – mondta – meg kell szabadulniuk

a történelemtől. Most a történelem olyan mint egy élőre nehezedő hulla, és, aki él az önök. Önök nem mozdulnak, mert önökön van a történelem. [...] Amíg önök így maradnak, nem fognak semmit sem tenni. Kell azonban ezen a világon olyan hely, amely független a történelemtől. Ez a történelem tanszék, ez itt, mert hála Istennek, a mi atyánk, a 18. század történelem és erkölcs tanszéknek nevezte el ezt a tanszéket, és a történelem erkölcse az, hogy függetlennek kell lenni a történelemtől, ki kell azt gúnyolni, és előre menni a jövőbe."[9] (A történelem gúnyolása a egészséges irónia megnyilvánulása, hiszen otthon előadásának vázlatában még egyértelműen a haladás mítoszának áldozott, nem volt szó gúnyról, hanem arról, hogy „meg kell őrizni a forradalmi szellemet, a haladás szellemét".[10]) Az igazi történelem a jövő: „Önök a történészek, én vagyok az írnok. Azon legyenek hát, hogy önökhöz méltó dolgokat írjak. (Helyeslés)" Új távlatokat nyílhattak meg a hallgatók előtt, amikor a Mester eljutott a csúcsra: „Azon a napon, amikor a két ember, az írástudó és az írástudatlan egyazon emberben találkoznak, akkor meglesz az eszme, amelyre várnak, az új eszme. Eddig még nem akadt senki, aki elég jó lett volna [...] a két helyzet megbékítésére."[11]

Ez az osztálybéke vágya és illúziója. A veszélyérzet autentikus. Michelet is megérezte a földrengést. 1848-ban be is következett. Azt szerette volna, ha a tanítványok megakadályozzák, ami június derekán bekövetkezett: a párizsi polgárháborút, munkások és burzsoák összecsapását. A szómágia nem használt. A történelem gyilkos iróniáját tudomásul kellett vennie, éspedig azt, hogy amikor ablaka alatt a munkások barikádot emeltek, hiába próbálta őket néhány diák rávenni, hogy máshol tegyék ezt, mert itt lakik Michelet, a válasz csak ennyi volt: „Ki az a Michelet?"[12]

Michelet csak úgy reagálhatott a rend és jog kínzó dilemmájára, hogy elővette és folytatta a „Forradalom történeté"-t, amely sikerkönyvnek ígérkezett, de a forradalom bukása után az 1850-es években alig lehetett belőle néhány százat kiadni. Ez a mű a forradalom mitológiájának egyik foglalata. „Meghatározom a forradalmat: a Törvény eljövetele, a Jog feltámadása, az Igazság visszahatása."[13] Ez a kereszténység szekularizálását, és nem is tagadta: „A Forradalom folytatja a kereszténységet, és ellentmond neki. Egyszerre örököse és ellenfele."[14] A forradalom eszme és vallás. A foradalmárok valósítják meg, de rosszul. Még leginkább Dantont és Desmoulins-t érezte magához közel: „A Forradalom tragédiája és komédiája bennük lakozik, vagy senkiben."[15] Robespierre Rousseau fattya,[16] bár messze fölötte állt azoknak, akik utána következtek, és míg Robespierre-t inkább sajnálta és kifigurázta Michelet, Marat-t "a betegek nélküli orvos"-t, "Rousseau majmát" pedig egyenesen megvetette és undorodott tőle.[17]

A nagy pillanat az ünnep. 1790. július 14-én a párizsi Mars-mezőn hatalmas ünnepét rendeztek. Franciaország minden részéből jöttek. Miközben ezt ecseteli a történész, megszólal a mágus:

„Meghatódtam, elérzékenyültem és elcsodálkoztam az emberek, a jellemek, a helységek változatossága láttán, mindezek tegnap még idegenként viszonyultak egymáshoz, gyakran ellenségesen, most mindent átjár az egység tiszta szeretete.

Hol vannak tehát a régi helyi és faji különbségek? Az oly erős és éles földrajzi ellentétek? Minden eltűnt, a földrajzot megölték. Nincsenek többé hegyek, folyók, akadályok az emberek között... A hangok még különböznek, de annyira összecsengenek, mintha egy helyről, egy kebelből fakadnának... Minden egyetlen pont körül forgott, ez a pont visszhangzik, minden egyszerre minden Franciaország szívéből indul ki.

Íme, a szeretet ereje. Az egység érdekében nem ismertek akadályt, minden áldozatot meghoztak. Egyszerre elfelejtették azt, amiért a minap még életüket adták volna: a szülőföldet, a helyi hagyományt, a legendát... „Eltűnt az idő, eltűnt a tér, ez a két anyagi tényező, amelynek alá van vetve az élet... Különös vita nouva kezdődött Franciaországban, kifejezetten szellemi, és amely egész forradalmát valamiféle, hol elbűvölő, hol borzalmas álommá tette... A Forradalom nem ismert tért és időt."[18] Aztán a Mars-mezőn: „A színeváltozott Franciaország jelenik meg a júliusi fényben."[19] A színeváltozás tökéletes, mert: „Azon a napon, minden lehetséges volt. Minden megosztottságnak végeszakadt; nem volt sem nemesség, sem burzsoázia, sem nép. [!] A jövő lett a jelen... Azaz megszűnt az idő... Egy villanás és az örökkévalóság."[20]

Tiszta mítosz ez. Minden forradalomnak ez a titka. A pesti március 15-éről is vannak majdnem hasonló vallomásaink. Aztán hamar vége szakad az extázisnak, következik a harc, a bukás, és folytatódik az emberek színeváltozása vagy ellenállása az éppen aktuális történelemnek. Michelet a maga belső emigrációjában ezt választotta. Közben új műfajt talált, újra sikeres író lett, de nem elsősorban történeti munkáival, hanem romantikus naturista könyveivel, amelyek több tízezres példányszámban jelentek meg: „A Madár" (1856), „A Rovar" (1857), „A Szerelem" (1858), „A Nő" (1859), „A Tenger" (1861), „A Boszorkány" (1862), „Az emberiség Bibliája" (1864), „A Hegy" (1868). Mindegyiknek megvan a maga szimbolikája: a madár dicsérete Jeanne d'Arc dicsérete, a pók jellemzése megfelel Richelieu jellemzésének. A művek üzenetei: a természeti világ legyőzhetetlen, hiába a bonapartista diktatúra győz a természet spontaneitása: a szabadság és a forradalom. A hegy is a forradalom szimbóluma, magasabb, mint ami alatta fekszik...

Az újabb csúcs felé Michelet-t kelet-európai barátságainak és témáinak feldolgozása segítették még az 1850-es évek elején.

Michelet kelet-európai legendái

Michelet kelet-európai témáinak a műfaja a legenda. Az 1850-es évek elején divatja járta. Jó meghatározása olvasható a Mester barátjának, Eugčne Noëlnek egyik levelében: „...századok filozófiáját és minden tudományát mesékbe kell foglalni, de igaz mesékbe, a lélek mélyéről jövőkbe, azaz legendákba. Mindegyik társadalom alapja a legenda. Új legendákat dolgozzunk ki, mivelhogy új társadalom készül."[21] Ez valamiféle mítosz, de nyilván a francia nép katolicizmusa miatt a legenda jobban hangzott. Jókai Mór, aki úgy nyilatkozott, hogy a reformkorban „franciák voltunk", A *Csataképek* „Ércleány" című elbeszélésében nem kertelt:

„Írjunk mythologiát. Írjuk le az év eseményeit híven, valóan, mindent, ami megtörtént, minden csodálatost, emberfölöttit, nagyszerűt, amit láttunk, amit tapasztalánk, aminek szemtanúi voltunk, s akkor mondjuk rá, hogy ez mind mese, mert különben nem fogják elhinni. A költő álmodta ezeket."

Az igaz, a való és a fikció zseniális elegyítése ez. Mentes a burzsoá képmutatástól, amely igaznak nyilvánítja azt, amiről maga is tudja, hogy nem egészen az. Ugyanakkor tisztában van azzal, hogy maga sem tudja, hol húzódik a való és a fikció határa, mert a fikció mozgósító erővel hat arra, amit valóságnak nevezünk, tehát hatásával maga is valóvá válik.

A legenda a mozgósítás műfaja lett Michelet számára is. A hagyományos műfajt akarta szekularizálni. A tömegeket mozgósító legendát, amely már a modern mitológiába illeszkedik, azonban nem tudott kialakítani. Természet és ember szolidaritásának állandó

hangsúlyozása túl didaktikus, a szómágia pedig romantikus szertelenségnek látszik, a szalon-extázis technikájának. Politikai célzatosságuk is átlátszó. A lengyel legenda hőse, Tadeusz Kosciuskót az erkölcsi jó megtestesítője: „hős, szent, egyszerű", viszont hiszékenység, gyermeki könnyedség jellemezte, aki akkor cselekedett igazán nagyot, amikor Franciaország példáját követte, ha tudta. Michelet szerint egy nemzet akkor nemzet, ha olyan mit a francia, és természetesen olyan tökéletes nem lehet, bár a francia tökéletesség is virtuális.

Michelet politikai mitológiájának célzatossága egyértelmű. Politikai propaganda a cordon sanitaire kialakítása érdekében. Az orosz legendával Oroszországot egyszerűen kilökte Európából, hangsúlyozva azt is, hogy a paraszti közösségek világa a zsarnokság táptalaja. A román legenda a cári brutalitást illusztrálta, és Michelet vonzalmait. Mert főhősnője Madame Rosetti iránt gyöngéd érzelmeket táplált, főleg álmában. A történet egyszerű: 1848 szeptemberében a törökök Bukarestben összefogdosnak mintegy tucatnyi forradalmárt, aztán a Dunán egy kényelmetlen evezőssel elszállítanak, végül Zimonyba értek, és aztán elindultak Párizsba. Michelet szerint szenvedtek, szorongtak, mert féltek, hogy kiadják őket az oroszoknak, de Rosettiné, aki őrangyalként követte őket a parton, keblén csecsszopó gyermekével, Libyvel, aki nevét a szabadságról kapta, kiszabadította őket, mert pénzzel és itallal megvesztegette a török őröket. Valójában a törökök az oroszok elől mentették ki a román liberálisokat, akik éppen a szultánhoz való hűség hangsúlyozásával próbálták ellensúlyozni a cári nyomást. Az út kényelmetlen volt, unatkoztak és a hagymás elemózsia sem tetszett. Rosetti még fel is jegyezte naplójába, hogy nem szenved felesége hiánya miatt. Izgalmat jelentett az, hogy bolgár parasztok majdnem megverték őket, mert népnyúzóknak hitték őket. Nagy megpróbáltatás lehetett a vidini pasa vendégszeretete: hatvan fogásos ebéd, naponta kétszer, három napig. Aztán már Magyarországon szerb parasztok akarták megverni őket, mint magyarbarátokat, de kimagyarázták magukat, és lett nagy öröm. Rosettiné pedig maga is meghatódott, amikor Michelet fátyolos szemmel hallgatta az ő történetét.

A Mester magyar legendát is tervezett, néhány töredékét papírra vetette, de soha nem írta meg, bár magyar részről sürgették. A politikai és az emberi motiváció azonban nem bizonyult elég erősnek. III. Napóleon nem akarta a Habsburg Birodalmat szétverni, míg a román fejedelemségekből a cári birodalom ellenében valamiféle védőzónát akart kialakítani, és meg is tette. Taszította Michelet-t az is, ahogy magyarok és románok egymást diszkreditálni próbálták. És mindemellett taszították a magyar nők. Teleki Blanka, aki az ő eszméinek mártírja volt, hiszen azok terjesztése miatt is ítélték tízévi várfogságra, nem vonzotta. Félt a magányos nőktől, valósággal démonizálta azokat, amiért a minapi női történetírók némi bosszút is állnak, amikor a Mester nemi életéből ki-ki emelnek egy-egy mozzanatot, például azt, hogy feleségét nem tudta kielégíteni. Maradtak az olvasók, és a történelem. A krími háború alatt kelet-európai legendáit kötetbe foglalta, és a román legendát kiegészítette egy olyan függelékkel, amelyben néhány román népballadát fordított le, köztük *A bárányká*t, románul a *Mioriț*át, amely a román nemzeti mitológia gyöngyszeme. Vegyük szemügyre közelebbről, legyen útitársunk a mitológiai tájakon.

Egy román népballada útja Sovejától Párizsig és vissza

A *Mioriț*a úgy tekinthető mint Románia nem hivatalos néphimnusza, hiszen a román nemzeti himnusz többször megváltozott, az viszont nem. A ballada értelmezései egész

mitológiát tesznek ki, és ha erre rátekintünk közelebbről is megismerhetjük a modern mítoszképzés logikáját.

A bárányka születése és párizsi sikere

A népballadát az 1840-es évek derekán fedezték fel. Ekkor teljesedett ki a románoknál a folklór divatja. Az írók, miután átstilizálták, korabeli kifejezéssel „csiszolták" népköltészeti termékeket, irodalmi normaként mutatták fel azokat. A folklór exportcikk lehetett, mint a nyersanyag, hiszen Nyugat folklórtartalékai kimerültek, és írók és költők, utazók és olvasók utazfolklórszomjukat keleti tájakon oltották. A *Mioriţa* a lehető legjobbkor bukkant fel. Vasile Alecsandri, a nemzeti költő tett közzé. Ma már elfogadott vélemény: a népballada az ő műve, bár azt a változatot, amelyet átköltött nem ismerjük.

De miről is szól a híres ballada? A cselekmény egyszerű. Illyés Gyula fordításában lássunk egy-egy szép részletet. A következőképpen kezdődik:

„Havas csúcsától, / menny kapujától / völgyi vidékre / jő, jődögél le / három kis pásztor / ki-ki falkástól. / Köztük egy moldvai, / vala egy vrancsai / s egy odaáti / magyarországi." A magyarországi ungurean a szövegben, jelenthet erdélyit is, hiszen Erdélyt Magyarországnak is nevezték a két dunai fejedelemségben. A moldvai ellen a két másik pásztor összeesküvést sző, hogy „életét elveszik / több-szebb juháért, / göndör kosáért, / kezes lováért, / komondoráért." De az áldozat báránykája, miután bánatában három napon keresztül nem evett, elárulta gazdájának, hogy mi készül. Mire a pásztor végrendelkezik: „Báránykám, mondjad, / ha már táltos vagy, / mondjad fennen meg / mind a kettőnek, / muharos halmon, / ha meg kell halnom, / tegyenek itt le, / engem a földbe, / itt a karámnál, / az esztenánál, / hadd halljam, messzi / kutyám ugatni. / Még csak egyet kérj: / legyen fejemnél / furulya, makkfa, / oly lágy a hangja, / furulya, csontból, / olyan búsan szól, / furulya, bodza, / szól tűzlobogva! / Ha majd felkél a szél, / ha majd sípjukhoz ér, / juhom mind összeáll, / vércsöppet sírdogál, / meggyászol majd a nyáj. / Én gyilkosimról / pedig ne is szólj: / mondjad el fönnen, / esküdni mentem, / világszép mátkám / tündérkirálylány; / hogy összeadtak, / lehullt egy csillag, / a vőfélyem volt / a nap meg a hold, / volt a násznépem / fenyőfa szépen, / nagy hegyek -- papjaim s a muzsikásaim / ezer madárka / s csillag – a fáklya!" Aztán azt is meghagyta hű báránykájának a pásztor, ha keresi őt az öreg édesanyja, akkor neki is mondja el ugyanezt, de hallgassa el a csillaghullást. Michelet *Mioriţa* értelmezéséből viszont már szoktak idézni.

A Michelet féle változat: *La petite brebis* is három pásztorról szól. A mennyország szájánál, „azaz" – Michelet jegyzete szerint – „a boldog moldvai haza bejáratánál, az erdélyi határon" találkoznak. A nagy eltérés a pásztorok hovatartozásának a megjelölése: az egyik moldvai, a másik magyar, a harmadik vrancea-i székely! – olvassuk. Egyébként minden úgy történik mint Alecsandri változatában. Azonosak a költői képek is.

Michelet tehát „a fajok harca" tézisének megfelelően stilizálta át a román népballadát. Ez azonban nem az ő, hanem Rosetti „érdeme". Őtőle kapta a balladát és azt az értesülést, hogy Vrancea a Székelyföldön található Erdély és Bukovina határán, miközben Vrancea éppen a moldvai és havaselvi határvidéken élte önálló életét. Így miközben a forradalmárok a nemzeti messianizmus igézetében a Dnyesztertől a Tiszáig való határokról álmodtak, nem figyeltek saját hazáik valóságára, először akarták megteremteni a nemzeti államot, és aztán megismerni, hogy mit foglal magában.

De nemcsak „a fajok harcát" olvasta ki Michelet a balladából. Egészében idézzük véleményét a *Mioriţáról*. „Ez jellege szerint nagyon régi ének, szent dolog és szívszaggatóan megható. Mélyen érezzük, amiről az előbb beszéltünk, az ember és a teremtett világ [= création = természet] szeretetteljes testvériségét. Ugyanakkor – meg kell mondanunk – jelen van, és ez sajnos nemzeti vonás, valami könnyű rezignáció. Az ember nem vitatkozik a halállal; nem vág hozzá rossz arcot, elfogadja, könnyedén feleségül veszi `ezt a királylányt, a világ jegyesét', és zokszó nélkül megházasodik. Tegnap lépett ki a természetből, és úgy látszik, ma édesnek találja a kebelére való visszatérést."[22] Ez a vallomás több mint pusztán esztétikai élmény; a romantikus reintegrációs modellbe illeszkedő mozzanat.

A románok, közelebbről a román pásztorfiú passzivizmusa némileg taszította, mert nem illett abba a heroikus politikai modellbe, amelynek jegyében tájékozódnia kellett. Ugyanakkor ez a passzivizmus – mint láttuk – esztétikai értékekkel övezve szervesen illeszkedett Michelet halálszemléletébe. Mély és termékenyítő hatással dolgozott benne a halálélmény.[23] Egy időben szívesen és rendszeresen járt a Père Lachaise temetőbe. Az élet és a feltámadás közötti azilumnak tekintette a temetőt. Gyermekeit is gyakran magával vitte, azt tanítva nekik, hogy a halál az élet nővére.[24] A *Mioriţát*, ha nem lett volna, ki kellett volna Michelet számára találni.

De nemcsak az ő számára. Az 1920-as években *A bárányka* a folklorisztika érdeklődési körébe került, majd az 1930-as évek derekán a kultúrfilozófia tette anyagává, amikor a román mítoszképzés új távlatokat keresett.

Mítosz, utópia, tudomány

A két világháború között a román „népballada" olyan tájakra érkezett, amelyet a horogkereszt vagy az ötágú csillag világított meg vagy borított el sötét árnyékával – attól függően, hogyan látjuk. Mindkét szimbólum mögött üdvtörténeti perspektívák tárulnak fel. Általuk a történelem osztályok vagy fajok harcává egyszerűsödik. Két új mitológia, pontosabban a mítosz és az utópia került egymással szembe. A fasizmusnak is vannak utópisztikus vonásai, a kommunizmust is átszövi a mítosz, mégis az előző közelebb áll a mítoszhoz, az utóbbi az utópiához. Az viszont kétségtelen, hogy e két világjelenség élén két mitizált figura dinamizálta a világtörténetet. Az új próféták a régiek karikatúrái, csak éppen hatékonyabbak. Bukott papok, akik a felvilágosodás eszmemorzsáiból építkeztek, a vadromantika gyengéd bájából is őriztek valamit. Adolf miközben a katolikus egyház felszámolásán tűnődött el, maga is papi szerepben tetszelgett. Horogkeresztet is először gyermekkorában a templom díszítő elemei között látott. A mítosz szót nem kedvelte, de a mítoszkultuszt megtűrte. Himmlernek ezen a téren is szabadkezet adott. Rosenberget pedig kinevette Goebbelsszel együtt, akinek apja lelkész volt, de fiával meg akarta fogadtatni, hogy nem lép egyházi pályára, mert hazug ember nem való oda. Mindketten olykor írónak is adták ki magukat, bár Hitler alapvetően művésznek tartotta magát, hogy saját egyediségét így is kiemelje.

Joszif valóságos kispap volt, aztán a bebalzsamozott Lenin prófétája lett. A leninizmus kérdéseit a kiskatekizmus világos didaktikai fogásaival tudta előadni. Őt pedig tudóssá emelte az ön- és közveszélyes szervilizmus.

Adolf és Joszif ideológiáját tudománynak hírlelte a propaganda. Mindkét fél tudományosan készült a háborúra.

A Duna-táji (al)világban az volt a kérdés, hogy mit csináljanak a kis nemzetek a nagyhatalmak erőterében? Hogyan őrizzék identitásukat és létüket, amelyekkel a nagyhatalmak egyfajta játékot űznek. A történelem ellenállhatatlan sodrása ellenében kellett keresni a mozgási lehetőségeket. Nálunk a létszorongás dinamizálta a szellemi és a politikai életet.

A közgondolkodás terén a szépírók, a filozófusok és a történetírók azok, akiknek irányadó módon kellett megnyilatkozni. A hagyomány is kötelezett. A romantika óta ők a nemzeti gondolat leghatásosabb hordozói, magukat a nemzeti lélek legautentikusabb hordozóinak tartják, és ez a hagyomány kötelezett. Ugyanakkor aligha véletlen, hogy 20. század elején a szépirodalom, a kultúrfilozófia és a történetírás új erőre kapott. Az irodalom és a történetírás maga is mitológiát teremt, de most az írók és történetírók világát ostromolták a kérdések: Segíthetnek-e mítoszaik, vagy netán azok foglyai lesznek? Netán új mítoszt válasszanak, és melyiket? Mítoszkultusszal vagy netán antikultusszal próbálkozzanak?

Vizsgáljuk meg néhány magyar és román reprezentatív egyéniségnek a mítoszképzéshez való viszonyát, egymással összehasonlítva őket, jobban látjuk ugyanis állásfoglalásaik sajátos vonásait, és ez a célunk: az árnyalatok érzékeltetése, nem hierarchizálása, hanem az emberi dilemmák megjelenítése. Talán ebből is tanulhatunk valamit. Ugyanakkor látnunk kell a közeg és a szellemi élet profilja közötti különbséget. Románia győztes új állam, majdnem akkora, mint patrónusa Franciaország. Magyarország megalázott, területileg egyharmadára zsugorított és ellenségektől körülvett terület, amely revízióra készült. Mindkettő az agrárországok jellegzetes problémáival küszködött. Románia az agrárreform miatt, hiszen a földek felaprózódásával elvesztette exportképességét, Magyarországot a nagybirtok túlsúlya nyomasztotta. Románia rendszere képviseleti demokrácia, általános választójoggal. Magyarország ezt korlátozta, stabilabb is volt. Romániában sajátos és egyre erősebb fasiszta mozgalom támadt a szélsőjobboldali póluson: a Vasgárda. A diákság és a fiatal értelmiség egyre inkább a vonzáskörébe került, lassan komoly szellemi elitje keletkezett. A terrort, az ellenség fizikai megsemmisítését nyíltan hirdető mozgalom. Eredeti jellegzetessége vallásos jellege. Ideológiájának vezérszólama: a román Isten választott népe, amelynek fel kell magát szabadítania, hogy a túlvilágon kollektívan is üdvözülhessen.

A legionárius mozgalom erősödése, a náci Németország befolyásának növekedése a liberális elvekre halálos veszélyt jelentett. Károly király maga is hatalmának erősítésére tört, igyekezett hozzájárulni a pártok elkoptatásához, és 1938 elején bevezette az egypártrendszerre alapozott királyi diktatúrát, ugyanakkor a hagyományos nyugati orientációhoz próbálta magát tartani. Magyarország konzervatív alkotmányos rendszere eleve kizárta a demokráciát, az általános választójogot. A hatalmi berendezkedés stabilabbnak tűnt, viszont a társadalmi reformok hiánya miatt egyre elavultabbá vált az ország. A revizionizmus igénye és lehetőségei miatt pedig egyre erősebben érvényesülhetett a német nyomás. Ma már látjuk, mindkét ország belesodródott és egymást is belesodorta a katasztrófába. *Térjünk vissza juhainkhoz.*

„A mioritikus tér" vagy „Románia színeváltozása"?

Az 1930-as évek derekán a *Mioriţa* a metafizikus Románia névadója lett. A keresztapa Lucian Blaga, egyik legnagyobb román író.[25] 1936-ban adta ki a *Spaţiul mioritic* (A mioritikus tér) című könyvét. Filozófiai esszének még nem volt ilyen sikere Romániában.

A mioritikus szó pillanatok alatt gyökeret eresztett a román nyelvben. Olyan eszményi Romániát jelentett, amelyben ember, nép és táj metafizikai egységet alkotott. Ennek magva a stilisztikai matrix. Ez a strukturált, kollektív tudatalatti. Jung archetípusára emlékeztet, de annál egyszerre szofisztikáltabb és egyszerűbb. Négy összetevő, tényező, meghatározó elem alkotja: a tudatalatti tér- és időhorizontja, az axiológiai hangsúly, az anabatikus vagy katabatikus (vagy semleges) magatartás, a formatív remény. Ami pedig ezzel foglalkozik, az új tudomány: *noologie abisală*. Ezt nagy felfedezésnek tartotta Blaga, és egyben szakításnak a Freud-féle káosszal, hiszen az ő tudatalattija kaotikus... Valóságos extázis fogta el már akkor is, amikor felvázolta a felismerés kikristályosodását.

„Első megközelítésben – vallja a román kultúrfilozófus – a dojnát kapcsolatba hoztam a »pláj«-jal, ahogy az orosz népdalt is kapcsolatba hozták a »sztyeppével«. Lépjünk egyet előre. Mélyítsük el a problémát és a perspektívákat, a tudatalattiról szóló elméletünknek megfelelően. A tudatalatti térségi horizont olyan lelki hangsúlyokban bővelkedik, amelyeket a táj mint olyan nélkülöz. Kétségtelen, hogy a dojnában is olyan horizontra bukkanunk, amely lelki hangsúlyok részese: melankóliát fejez ki, nem nagyon súlyosat, nem is nagyon könnyűt, olyan lélekét, aki hol felmegy és hol leereszkedik a végtelenségig hullámzó tájon, egyre tovább haladva, vagy olyan lélek vágyát tükrözi, aki úgy akar felhágni a dombra, mintha az a sors által állított akadály volna és mindig még újabb és újabb emelkedő várná, vagy olyan lélek gyöngédségét tükrözi, akinek olyan sors csillagzata alatt kell mozognia, mely sors emelkedőt és ereszkedőt tartogat számára, állandó monoton ritmusban, a végtelenségig.[26] Végtelen és monoton táj ez, és nem olyan mint, amely a Kárpátok gerincétől a Duna felé hullámzó hegyvidékre emlékeztetne: "Az ősi román lélek, legeslegmélyén, ezzel a térbeli horizonttal szolidáris, és valahol szívünk könnyes zugában erről a horizontról őrzünk homályos paradicsomi emléket, akkor is amikor már rég nem élünk a plájon:

Pe-un picior de plai,	Plájnak lábjánál,
Pe-o gură de rai.	Égi kapunál

(Gelu Păteanu fordítása)

Nevezzük ezt a tér-matrixot, mely magas és végtelenül hullámzó, és amelynek megadattak a sors bizonyos érzésének specifikus hangsúlyai: mioritikus térnek. Ez a horizont, amelyet szó nem jelölt, a dojna belső vonalán rajzolódik ki, rezdüléseiből és kivetüléseiből, de balladáink atmoszférájából és lelkületéből is. De ami fontosabb, az az, hogy ez a végtelenségig hullámzó horizont a végzet érzéséből is fakad, abból az érzésből, amely szupremáciát gyakorol az egyéni, az etnikus és a szupraetnikus lélek fölött. A végzetet itt nem érezni mindent elfedő boltozatnak, és olyan körnek sem, amelyből nincs menekvés, de a végzettel nem fordul szembe az önnön erőnkbe és lehetőségeinkbe vetett hit, ami oly könnyen tragikus hübriszbe visz. Ez a lélek olyan végzet gondoskodása alatt áll, amely végtelen hegy-völgyből, a *pláj*ból indul, abban kulminál és benne ér véget. A végzetnek a román lélek mélyében élő érzését a végtelen, hullámos térbeni horizont strukturálja. A tudatalatti térbeni horizontját és a végzet érzését szerves komplexum aspektusainak tekintjük vagy olyan elemeknek, amelyek frigyre lépésük alkalmával, elasztikus, ám valójában törhetetlen kristályt alkotnak.

Elfogadva azt, hogy a román néplélek teljességében kikristályosodott tér-matrix, azt kell feltételeznünk, hogy a román ember tudatalatt is a »pláj«-on él, pontosabban a

mioritikus térben, akkor is, amikor valójában, a tudatos érzelemvilág síkján is, évszázadok óta a Baragánon lakik. A román síkvidékeket betölti a pláj utáni nosztalgia. És ha a síkvidéki ember nem juthat el erre a plájra, ennek atmoszféráját lelke más úton teremti meg: „az ének foglalja el a pláj helyét."

Lélek és táj között tökéletes a szolidaritás, még akkor is, ha az időjárás viszontagságai közepette, a magányra ítélt pásztor meg is átkozza a napot, amikor a magaslatok világába kerül. Mert „annyira szolidáris ezzel a térséggel mint önmagával, önön vérével és halálával. Amikor énekel, előfordul, hogy ez a szolidaritás tör fel, mint abban a fenséges énekben, amely századról századra hagyományozódott, és amelyben a Halál a plájon, a maga tragikus szépségében hasonló a házasság extázisához:

Soarele şi luna	És násznagyom volt
Mi-au ţinut cununa.	A Nap meg a Hold;
Brazi şi păltinaşi	Násznépem vala
I-am avut nuntaşi,	Fenyő s jávorfa,
Preoţi, munţii mari,	Papok — hegyórjások,
Pasări, lăutari,	Madár muzsikások,
Pasărele mii,	Ezrével madárka
Şi stele făclii	S tenger csillag fáklya.

(Gelu Păteanu fordítása)

A román néplélekben önnön végzetének érzése, perspektivikus megjelenítésekkel és elmélyítésekkel, összefonódott a mioritikus horizonttal. Ebben a végzet érzésével való keveredésben a mioritikus tér aromaként járja át a román nép egész életbölcsségét."[27]

Blaga mindenhatónak tartotta módszerét. Büszkén hangsúlyozza, hogy a filológusok és a történészek nem tudják pontosan meghatározni, hogy mikor született a román nép. Ő viszont igen. A román nép pontosan akkor született, „amikor lelkében a tér-matrix alakot öltött", és ezzel „meghatározta lelki élete belső stílusát". E stilisztikai mátrixból fakad a pláj utáni nosztalgia. „Ez a kérlelhetetlen nosztalgia vezette a középkorban az oláh pásztort (ciobanul valah) a Kárpátok gerincén, a Dunától Máramarosig, innen tovább Morvaországba, vagy vissza; és így az összes délszláv plájon egészen Pannoniáig, azaz mindenhová azon a hatalmas területen, ahol a táj kielégítette a tudatalatti horizont étvágyát. És az idők hajnalán, amikor kialakultak a mai etnikai formációk, amikor a románnak nem volt hazája, a pláj, a szent pláj, amelyet a sors meghatározott érzése szentesített, szolgált hazájaként."

A haza mítosza tehát metafizikai távlatokat kapott. A mítosz mindenhatóvá lett. Önmagához következetesen vallhatta élete alkonyán: „A filozófiákat ismerni, nem hinni kell. Minden filozófia mítosz. Mítosz a marxizmus is... Mítosz a vallás is..."[28] A mítosz számára a megismerés eszköze.

Lucian Blaga deista óraszerkezetként működő panteista világot konstruált, az ortodoxia vonzáskörében. Ebben a központi mítosz a reintegrációé. Ezt fogalmazta újra és újra drámáiban. A *Mioriţa* pedig azért ragadta meg, mert ez a reintegráció folyamatában a természet befogadó készségének adott hangot, amit ő, az író nem fejezhetett így ki. A mioritikus tér a reintegráció mítoszának színhelye, Blaga számára menedék. Ott van otthon „a román lélek", mert beléphet a történelembe és kiléphet abból.

A reakció persze nem maradt el. Az ifjú Cioran, a már világhírű újgnosztikus próféta mutatta fel az ellenkönyvet. Címe program és annak lehetetlensége: „Románia színválto-

zása". A mítosz extázisában fogant. Cioran korábban hódolt a Hitler-mítosznak, és saját mítoszának: „Demiurgoszi tudat, végtelen messianizmus pillanatait élem át, ami megszédít, extázissal tölt el és termékenyen kárpótol gyakori depresszióimért. Néha úgy élem át magam mint egy mítoszt. És akkor mindaz, ami előttem volt és utánam következik, érdektelennek és haszontalannak tűnik számomra. Metafizikai méretekben élem át saját egyediségem drámáját."[29] A ciorani mítosz egyben extázis, az önkultusz fanatizmusa.

„România fanatizálása România színeváltozása" — olvashatjuk a nagy politikai mű egyik előtanulmányában.[30] A fanatizálás egyben paradox módon szakítás a történelemmel. Ugyanakkor benne élt ő maga is, amikor a Vasgárdához közel került, és valamiféle nem hivatalos ideológus szerepét vállalta.

Cioran két pólus között vergődve hirdette România színeváltozásának, átváltozásának misztikáját. E két pólus: az öngyűlölet és az önimádat. Pontosabban az öngyűlölet valósága és az önimádat extázisa: feloldódás az eszméletlenségig România küldetésének tudatában és e küldetés misztikájában. Mindenesetre egymást erősítették ezek a csupán látszólag egymással ellentétes érzések. Mivel a nyugati történelem szolgált a román történelem mércéjeként, az önbecsülés alapja eleve csekély lehetett. És úgy tűnik, Cioran démonikus örömét lelte az öngyűlölet tombolásában, mintha csak ebből akart volna erőt meríteni. Ezért mondhatta: „szeretem România történelmét nehéz gyűlölettel".[31] És közben mindazt elmarasztalta, amit eddig értéknek hirdettek.

Cioran minden rossz forrását „a román ember lelki struktúrájában" látta, a benne levő „kezdeti űr"-ben.[32] Hiányzik belőle a spontaneitás. És mindez nem a történelem terméke, hanem fordítva: a lelki struktúrák fogyatékosságai miatt alakult így a román történelem, az ezeréves történelmi álom alatt. Cioran nem ismer a román parasztnál földhözragadtabbat és elesettebbet. Léte vegetatív. A népi kultúra primitív és reakciós, autonóm értékeket nem képes teremteni. A román a legbölcsebb Európában, de nem a szellem, hanem a bátorság hiánya okán. „A román mindennapi igazságai paralizálóak. Az embert megfosztják a felelősségtől. A fatalizmus [...] antropológiai szégyen." Miron Costin, XVII. századi krónikás ama lépten-nyomon idézett helyzetjellemzése: „nem az idő engedelmeskedik az embernek, hanem az ember az időnek", Cioran szerint „nemzeti katasztrófa". A szkepticizmus évszázados baj, a fáradtság és sterilitás tünete. Érdekes jelenség, ha konstruktív korszakok után jelentkezik. De a román szkepticizmus elszomorító. „Szenvedő, görcsös, báj és kellem nélküli szkepticizmus. A sorsra és a halálra való hagyatkozás; az egyéniség és az erő hatékonyságába vetett hit hiánya; a való világtól való kisszerű távolságtartás – ezek együtt teremtették azt a költői és nemzeti átkot, amelyet *Mioriţá*nak nevezünk, és amely a krónikások bölcsességével együtt a román lélek nyílt sebét alkotja. Aztán jönnek a doinák kesergő zengedezéssel – és mindennek vége."[33]

A *Mioriţa,* tehát, Ciorannál nem irodalmi mű, hanem inkább komplexus. Mindaz, amit a románok számára jelent. A mű jelentőségét azért nem túlozta el, mert csupán egy tulajdonsághoz kapcsolódott, és az nem belőle fakadt. Annál inkább kárhoztatta ezt a jellemvonást: a beletörődést. Nem a mű kárhoztatása alkotott lényeges mozzanatot Cioran diskurzusában, hanem azé, amit mások kiolvastak belőle. Három évvel korábban ugyanis úgy vélte, hogy a román ember nem éri fel a *Mioriţa* kontemplativitását.[34]

Cioran barátja, Mircea Eliade, mint az új generáció szellemi vezére ezt akarta megcáfolni, amikor a mioritikus mítoszt átértelmezte.

A történelem terrorja

A mítoszképző exegézis a nemzetközileg ismert tudós sztár, Mircea Eliade munkásságában érkezett el a legmagasabb szintre, szépirodalmi és tudományos téren egyaránt. És közben – egyre inkább úgy érezzük – a szövegmagyarázó prófétai mezbe öltözött, és túllépett a mítoszon is. Blaga nyomán valamiféle ún. román létezési mód kialakításán fáradozott, és az új ember megteremtésén. A Vasgárda lelkes tagja lett, és a mozgalom szellemiségét sohasem tagadta meg.

Eliade nagy témája a halál. A folklórban és a román népballadákban is a halál utáni élet lehetőségéről szóló tudósításokat nyomozta.

A világháború alatt olyan halálkultusz nyomta rá bélyegét Eliade balladaértelmezéseire, amely a vasgárdista halálkultuszt éltette tovább. A *Manole mester*hez fűzött magyarázataiban úgy látta, hogy a két remekmű a halál gondolatát értékesíti. "De a halál jelenléte nem negatív. A *Mioriţá*ban a halál nyugodt visszatérés »az övéihez«. A *Manole mester*ben a halál alkotó jellegű, mint minden rituális halál. Különösen ez utóbbi balladában leljük fel a halál hősies és férfias felfogását. A román nem keresi a halált, nem is kívánja — de nem fél tőle; amikor pedig rituális halálról van szó (háborúról, példának okáért), akkor boldogan néz elébe."[35] Mivel a háború után a halált már nem a csatamezőn osztogatták, más jellegű anyagra lett szüksége Eliadénak, olyanra, amely jobban illett a helyzethez.

A *Mioriţa* a folklór termékenységét jelképezte számára, és ez még akkor is vigasztalással töltötte el, amikor illúzióiból minden összeomlott, pontosabban: mindaz a remény, ami Románia felemelkedéséhez fűződött. Igaz, úgy érezte, az emigrálással mégis a reményt választotta. De minek a reményét? Hiszen úgy érezte: a románok sorsa hasonló a zsidókéhoz. „Mindig letiporják őket. Akkor én a próféták modelljét választottam. Politikailag nincs megoldás, pillanatnyilag: később." A román kulturális örökség megmentésének feladatát vállalta emigráns társaival, abban a hitben és meggyőződésben, hogy a kultúra által lehet túlélni. Mert a kultúra nem felépítmény, hanem az ember sajátos állapota, az emberi lét velejárója, nem lehet embernek lenni kultúra nélkül. Folytatni kell tehát „néhány román érték megmentését, azokét, amelyeket otthon veszélyeztetnek, mint például a kutatás szabadságát, a vallás, a történelem és a kultúra tudományos tanulmányozását".[36] A nagy feladat Eliade számára a próféta szerepének betöltése volt. A nagy ellenség: maga a történelem, ill. a történelem terrorja. Ez emberi tapasztalat, azon emberé, aki már nem vallásos, és ott él a fanatikus és imperialista nagyhatalmak szomszédságában, a történelem drámájának pedig számára nincs értelme. Viszont értelmet kell adni, ez a mítosz feladata.

Mircea Eliade számára az 1960-as évek elején *A bárányka* értelmezése alkalom volt és eszköz. Elvetette a folkloristák azon erőfeszítéseit, hogy a népi mentalitás összefüggéseiben rekonstruálják *A bárányka* üzenetét és jelentését. Csak Alecsandrit kell újraolvasni – szövi gondolatait Eliade. És idézi is – az eredetitől elütő fordításban – az első két sort franciául; magyarul így hangzanak: „Virágos dombokon által,/ paradicsom küszöbén". Perdöntő sorok. Mert íme: „liturgikus kozmoszban vagyunk, ahol Titkok teljesednek ki (a szó vallásos értelmében). A világ, »szent«-ként tárul fel, jóllehet, első látásra ez a szent jelleg nem tűnik keresztényi struktúrának." Csak a fiát kereső anya keresztény motívum. A román és általában a kelet-európai kereszténységet, a pogány archaikus, alig krisztianizált elemek megléte jellemzi. „Új vallásos alkotásról van szó, ez Délkelet-Európa sajátja, amelyet mi »kozmikus kereszténység«-nek neveztünk, mivel egyrészt a krisz-

tológikus titkot a Természet egészére vetíti, másrészt elhanyagolja a kereszténység történelmi elemeit, az emberi lét evilági liturgikus dimenzióját állítva előtérbe."

E kozmikus kereszténység azonban nem evidens a *Mioriţában*. Itt transzfigurált kozmoszról van szó. A halált nem tekintik házasságnak a szó hétköznapi értelmében; strukturális házasságról van szó, kozmikus méretekben. Az ember és a Természet olyan misztikus szolidaritása, ami a modern gondolkodás számára hozzáférhetetlen. Szó sincs panteizmusról, mert a kozmosz önmagában nem szent, a házasság misztériumában való részvétel teszi azzá. "Olyan ez mint az a házasság, amelyet a misztikusok és a keresztény teológusok úgy értelmeztek mint Krisztus agóniáját és feltámadását. Elég – hangoztatja Eliade – ,ha Szent Ágoston egyik szövegére emlékeztetünk, amelyben Krisztus »mint egy új házas, a kereszt nászágyához jön, felmegy rá, beteljesíti házasságát«."

A halál elfogadását tehát – írja Eliade – csak a racionalista szemlélet látja passzivitásnak vagy rezignációnak. „A folklór-értékek univerzumában a pásztor magatartása mélyebb egzisztenciális döntést fejez ki: nem lehet úgy védekezni a sors ellenében mint az ellenségekkel szemben; nem lehet mást tenni, mint új jelentést adni a beteljesedő végzet elkerülhetetlen következményeinek." A fatalista erre nem képes. A bárányka nem összeesküvésről tudósít, hanem csodálatos módon azt fedi fel, ami "elvégeztetett". A hiedelmek állatfigurái ugyanis nem képesek jósolni. Lényegtelen, hogy a pásztor harcol-e vagy sem. Bármi is legyen a harc eredménye, a pásztor tudja, hogy végül is meg fog halni.

A végzet ilyetén való felfogása Eliade szerint nem pesszimista. De optimizmusa sem lehet a tragikus reveláció. „A ballada legmélyebb üzenetét a pásztor ama akarata jelenti, hogy sorsa értelmét megváltoztassa, szerencsétlenségét a kozmikus liturgia mozzanatává tegye, halálát »misztikus násszá« alakítsa, megidézvén a Napot és a Holdat, önmagát pedig a csillagok, a vizek és a hegyek körébe vetítse." A népi költő nagysága abban rejlik, hogy a hagyományos kliséket a kozmikus szerkezetű »mioritikus nászba« tudta transzfigurálni. A házasság a pásztor válasza a sorsnak. „Sikerült neki egy baljós eseményt szentséggé alakítani, mivel az ismeretlen fiatal pásztor halála kozmikus méretű lakodalom celebrációjává változik." Éppen eme epizód jelentését ismerték félre Eliade szerint, aki saját igazának érzékeltetésére a modern társadalmak reakcióira emlékeztet. A pásztor ezzel szemben nem esett kétségbe, a világot sem akarta lerombolni, az abszurdra nem válaszolt abszurd nihilizmussal. A pásztor „az őt halálra ítélő balsorsot fenséges és tündéri szakramentális titokká változtatja, ami végül is, lehetővé teszi, hogy önön sorsa fölött diadalmaskodjon". Ez, a hagyományos téma új értékkel való felruházása, új alkotás, amely a pásztordrámát egész más szellemi horizonton vetíti ki. Ezzel magyarázható a ballada népszerűsége az értelmiségiek körében, akik a román nép sorsa és a pásztoré között szoros összefonódottságot éreztek. „A mioritikus hősnek sikerült értelmet húzni a saját szerencsétlenségére, és ezt nem »történelmi« eseményként teszi, hanem mint szakramentális titkot éli át. Értelmet adott magának az abszurdnak, amikor tündéri házassággal felelt a szerencsétlenségre és a halálra." A pásztor gesztusa általánosabb érvényű az egyéni tettnél.

A pásztor megtalálta a választ »a történelem terrorjá«-ra. Ezt kell tudatosítani, és erre szolgál a kamuflázs, az üzenetek rejtése, és felfedése a beavatottak számára. A pásztor gesztusa kapcsolódik Eliade mítoszelméletéhez. Ebben a szent a profánban nyilatkozhat meg, mint valamikor: in illo tempore, a mitikus időben. Ez pedig ismétlésre ösztönöz. A pásztor gesztusa példamutató és ismétlésre ösztönző esemény. Ez a *Mioriţa* mítosz – írja

Strenski – gárdista mítosz.[37] És valóban emlékeztet a Vasgárda indulójára, amelyet a náci Todesmannschaft példájára felállított román "halálcsapat" oly lelkesen énekelt[38].

Halál, halál, halál a Légióért,
Ez minden nászok közt a legkedvesebb nász.
A szentséges keresztért s a hazáért
Lebírunk erdőt és kősziklát.
Nincs börtön, melytől megrémülnénk,
Sem kín, sem ellen, bár viharrá vált.
Ha roncsolt fővel a halálba dőlnénk,
A Kapitányért vállalunk halált!

(Gelu Păteanu fordítása)

Nem véletlen, hogy Eliade először franciául megjelent, utolsó nagy regénye, a *Forêt interdite* egyik hőse úgy kerekedik kommunista vallatója fölé, hogy a *Mioriţát* énekli, előtte pedig a történelem terrorjáról szóló nézeteit adta elő a regényíró.[39] Az ellenpontja ez annak, ahogy Eliadénak a királyi diktatúra által halálra ítélt gárdista barátja, Mihail Polihroniade, aki – egyébként kárhoztatta az ortodox külsőségeket és formákat – a nyers hatalomátvétel híve volt, a kivégző osztag előtt cigarettára gyújtott.[40] (A bátorság megtestesítője a gárdista maradt Eliade számára. „Bátor vagy mint egy legionárius" – dicsérte D. Ępeneagot, amikor ez a 70-es években oly bátran dacolt a hatóságokkal, amíg ki nem tették az országból, annak rendje s módja szerint.[41])

Gárdista mítosz-e Eliade *Mioriţája*? A gárdista remineszcenciák kétségtelenek. De valószínű, hogy Eliade már többet akart felmutatni, mint egy mítoszt. A mítosz kifejezés nem is fordul elő Eliade esszéjében. A mioritikus pásztor a történelem terrorjának feszülő kozmikus kereszténység névtelen megváltója, a kollektív üdvözülés hőse. Eliade pedig ennek a prófétája. Cioran szerint "mi mind, akik – Eliadéval az élen – a közelmúltig hívők voltunk, olyan vallásos lelkek lettünk, akiknek nincs hite".[42] Valójában, Eliade esetében, mintha fordítva volna. Volt hite, csak vallást keresett hozzá, és meg is találta. Hatalmas enciklopédikus tudása, tudománya segítette ebben: a *Mioriţa*-religió megteremtésében. Az általános vallásosságot, a vallásos érzést hirdető homo religiosus mintha felekezetet választott volna. És hatott is.

Ez a pasztorál egyfajta öncélú értelmiségi szellemi játéknak is tűnik, és ma már egyre inkább az. Az pedig – vulgárisan szólva – tiszta röhej, hogy a pásztort hol Hamlethez, hol Heideggerhez mérik, az érem másik oldala: az Európában egyedülálló elitszennylap címe is a népballada kultuszát idézi: *Plai cu boi*, azaz a mitikus hangzású táj: a plai ökrökkel... És élcelni lehet közben azon, hogy – Adrian Marino szerint – az „európai zoológiában" nincs Mioriţa.[43] A történet persze nem mindig ilyen mulatságos. Eliade – úgy tűnik – nem tudott elszakadni legionárius hőskorától. Sőt, még az is kiderült, hogy a náci mitológiát is komolyan vette. Az 1980-as években így nyilatkozott: „Az aztékok számára az emberáldozat az volt a jelentése, hogy az áldozatok vére táplálja és erősíti Napistent és általában az isteneket. Az SS számára emberek millióinak megsemmisítése a koncentrációs táborokban szintén volt jelentése, méghozzá eszkatológikus. Azt hitte [mármint az SS], hogy a Jót képviseli a Rosszal szemben."[44] Ezzel rehabilitálta a Vasgárdát, és relativizálta Ausschwitzet. A „történelem terrorja" többé-kevésbé találó formulává vált. Halálkultuszával ő is hozzájárult, hogy az legyen.

Az ész mítoszának viszontagságai

A két világháború közötti világra tökéletesen illik Várkonyi Nándor jellemzése: „Nem a tudomány mondja meg, mi igaz a mítoszból, hanem a mítosz, mi igaz a tudományból."[45] Másszóval a mítosz dinamizál. A dinamika hiánya pedig megbosszulta magát a nagypolitikában. Példa erre Franciaország.

Mítosz nélkül: Franciország

Franciaország, miután oly nagy szerepet játszott az első világháború utáni rendezésben, fokozatosan háttérbe szorult Németország mögött. A ráció és humanitás hagyományát próbálta éltetni. Még a tekintélyuralom hívei is dermedten figyelték a posztgermán mitológia feltámadását a náci mitológiában. Georges Dumézil 1939-es kis könyve is ezt tanúsítja. A román Eugen Ionescu, a majdani Ionesco pedig kimondatlanul is mitológiát igenelt:

„Csak a tiszta szellem képes a gyűlölet lefegyverzésére – anélkül hogy odasújtana – egyszerűen a jelenlétével. De mivel mi testet öltött szellemek vagyunk, az a nép, amely nem szeret a gyűlöletig, elvesztette életerejét. Azt kívánom a francia népnek, hogy emberfölötti gyűlölet ereje lelkesítse, amelyet politikai és metafizikai doktrína integrál és legitimál. A nagy szellemi veszély, mint tudjuk: ne legyen a gyűlölet erősebb, mint a szeretet; ne szállítsa le az embert oda, hogy nem tud uralkodni emberalatti mélységei fölött. De másképpen nem lehet. Csak saját fegyvereivel lehet legyőzni bárkit is. Emberi és szellemi szempontból nagyon szomorú, hogy a játék, amelybe bele kell menni, a gyűlöleté és az erőszaké. De most nem tehetünk mást. A franciáknak is ezt kell játszaniuk, minél jobban és a végsőkig. Aztán majd jobbat fognak játszani. Egyedül ők vannak ebben a helyzetben.

Most csak a gyűlölet dinamizmusa veheti rá a franciákat, hogy támadásba lendüljenek."[46]

Ionescu figyelmeztetése azért is megszívlelendő, mert tisztában volt a mítoszok minőségével. Példa rá *A rinoceroszok*, prototípusai a román vasgárdisták.

A francia „támadás" elmaradt. A Maginot-vonal önveszélyes ketrec lett. Francia közhely: Franciaország saját vereségét akarta. Elvesztette mítoszát, a szabadság, egyenlőség, testvériség már nem mozgósított a szent igék varázsával. Párizs múltja lehetett ugyan még mítosz, de az is a külföld számára, és egyre többen mondhatták el, mint egy hajdani román diák, hogy „jártam Párizsban, de nem láttam Párizst".

Harc a mítoszért a Duna-tájon

A fasiszta mítoszkultusz egyik lehetséges ellenszere a mítosz visszahódítása és humanizálása. Az ész mítoszának érvényesítése, a mítoszok értelmes kontrollja. Tudatosan, féltudatosan próbálták ezt érvényesíteni, elsősorban azok, akik maguk is – a maguk módján – a mítoszképzésben élenjártak.

Nicolae Iorga: mítosz és valóság

Kezdjük a sort térségünk legismertebb történetírójával: Nicolae Iorgával. Már ő maga is mítosz. Mitikus mennyiséget alkotott és termelt: 1890-től csak 1934-ig: 1303 kötetet és füzetet, 12755 tanulmányt, 13682 politikai cikket. Németh László szerint mítoszt adott nemzetének. Ez ma a mítoszkritika csemegéje, hiszen a szellemes szemfényvesztés, a átlátszó hazugság, nagyívű konstrukciók körvonalai, magával sodró – Michelet-re em-

lékeztető – stílus és primitív vulgaritás egyaránt jellemzi, persze nem egyenlő mértékben, hanem helyzettől és kortól függően. Két emlékezetes megnyilatkozása jól jellemzi a nemzeti történész nagyságát és nyomorúságát: „Mit nekem a történeti igazság, ha népem történelméről van szó" – „Több költői tehetséget szerettem volna, hogy közelebb legyek a történeti igazsághoz." Bírálta a nacionalista elfogultságokat, majd ő maga is vezetett xenofob tüntetéseket. Monarchista parasztdemokrácia volt az eszménye, bár a demokrácia szót nem szerette. A múltba is ezt vetítette vissza, mert akár Michelet, benne élt a történelemben. Ez olykor megbosszulta magát. A dáko-román kontinuitást olyan hévvel képviselte, hogy a kérdéskör eddig legnagyobb szakértője, Alexandru Philippide az 1920-as években a legtudatlanabbak közé sorolta. Ez persze nem változtatott azon, hogy kilenckötetes „Románok történeté"-nek két kezdőkötete címe ne legyen tökéletes: „A föld emberei" [=dákok] és „Róma pecsétje" [=a mai Románia romanizációjának és a latinizált dákoknak a története]. Ezek a címek tökéletesen érzékeltetik, hogy a románok az örök őslakók a dákok latinizálódott leszármazottai, akiket kitéphetetlen gyökerek kötnek az országhoz. Arra persze vigyázott Iorga, hogy Philippide érveire ne reflektáljon, ha viszont magyar oldalról vonták kétségbe a kontinuitást valóságos harci üvöltésben tört ki. Ez politikának jó. Mégis egójának túltengése miatt csak rossz politikus lehetett, de helyzetfelismerése, veszélyérzete nem hagyta cserben. Nagyrománia egyik megteremtője lett. A hadbalépésre és a harcra a háború misztikájával mozgósított. Az első világháborút követő földreform neki is köszönhető. Az 1920-as években a tudománynak élhetett, és részben az irodalomnak, bár a színházi igazgatók rettegtek, mikor hoz új drámának, amely előadása már nem hozott sikert. A 30-as években újra belekapcsolódott a napi politikába. Felismerte a nácizmus és a totalitarizmus fenyegetését is, miközben a civilizáltabbnak nevezhető protototalitárius királyi diktatúra támogatója lett. Nem véletlen, hogy gondosan kerülte a szót: a mítoszt. 1940 októberében a mítoszban és a dák őskultuszban tobzódó vasgárda, a suburbánus epidémia áldozata lett. A leszámolás „racionális" volt. Iorga indított becsületsértési pert a Gárda vezére, a „kapitány" ellen, és a ez börtönbe is került, majd a király a kézrekerített gárdista vezérkarral egyszerűen megölette — szökés közben. A nemzeti prófétát, Nicolae Iorgát két év múlva, 1940-ben pont azon a napon druszája: Nicolae Iorga ölte meg társaival. (Az ifjú harcos így mosta le kezéről a gyalázatot — a példátlanul brutális gyilkossággal. A legionárius mozgalom, amelynek vallásossága úgy megindította Mircea Eliadét, ezt a gyilkosságot is az Írás által jóváhagyott szent bosszúként könyvelhette el, az Ószövetségre való hivatkozással antiszemitizmusát is átmagyarázva.) A mártírtörténész utolsó gesztusa a megtérés volt, mert ő, aki a román ortodoxiát népi mitológiának tartotta, amelynek hajdan nemzetmegtartó szerepe és érdeme volt, három ujját összetéve, mint aki keresztet akart vetni, távozott az élők sorából. A „dák harcosok" nem ismertek kegyelmet, papot sem hívtak. Egyik szellemi atyjukat gyilkolták meg. Igaz, Iorga gyilkosan nyilatkozott erről az apaságról, amikor fattyainak nevezte őket a királynak, amikor ez keserűen élcelt a szellemi rokonságon. A dák harcos nem más, mint a germán harcos, az északi ember balkáni változata. De azért a dák őstípus nem feltétlenül gyilkos.

Mihail Sadoveanu világa és a való világ

Az őskultusz humanizálására Mihail Sadoveanu (leginkább Móricz Zsigmondhoz hasonlítható) író, a legnagyobbnak tartott és legtermékenyebb román regényíró munkássága lehet a példa. A mítosz szót ő is kerülte, de mítoszban élt ő maga is, a maga panteisztikus

mitológiájában, amelyben az ember és a természet, bár egymást fogyasztják, egymásban és egymásért élnek. Írónk ugyanis szenvedélyes vadász és halász volt, aki elvetette a rezignációt és annak átmagyarázását. *A balta* című regényben a rablási vágytól elkövetett gyilkosság után nem maradt el a bosszú. Itt *A bárányka* folytatása a bosszúállás története. Kívülálló nehezen érti ezt a világot, és valóban olykor hátborzongató, például amikor Horia erdélyi világát idézte fel: „A románok csak 'megtűrtek' voltak saját földjükön, ahol már a dolgok kezdetétől megtelepedtek, mielőtt még gétáknak és dákoknak nevezték volna magukat. Nincs szükség irományokra és dokumentumokra ahhoz, hogy az ember egész lényében érezze ezt az örök kapcsolatot: oly érzés ez, melyet a nomád népek nem tudnak felfogni. Horiában megvolt a misztikus szolidaritás érzése az ősi nemzetségi lakhely földjével és vizeivel. [...] Életének hieroglifáját Az jelölte ki, aki pelyvaként szórja szét a birodalmakat."[47]

Univerzalisztikus partikularizmus jellemezte Sadoveanut. A demokrácia hívének vallotta magát, éppen Iorga rosszallása ellenében.[48] Anomáliának tartva a totalitárius államot: „A mai orosz despotizmus más épp ily kegyetlen despotizmus eredménye, a német kényszer oly nép szenvedéseiből fakadt, amelynek korlátozták fejlődési lehetőségeit, és a körülmények arra vették, hogy anyagi és misztikus pótlékokba meneküljön."[49] A román paraszt individualizmusa bizonyosság volt számára arra, hogy a kommunizmusnak nem lehet esélye Romániában. A keleti morbid humor azonban nem hagyta annyiban. A felszabadulás után nem sokkal Sadoveanu írta az első szocialista realista regényt: *Mitrea Cocor útja a Szovjetunióban*. Ezzel szabadkőműves múltjáért is vezekelt. Az út ugyanis a szabadkőműves beavatási szertartás, a megvilágosodás és megtisztulás lényeges mozzanata. Az 1930-as évek derekán született *Az aranyág* című regény erről szólt: az utolsó dák mágus bizánci útjáról, hogy még élesebb legyen a kontraszt a politikai világ gonoszsága és az őstermészet harmóniája között. (Ebből már csak úgy élvezhetett valamit az író, hogy elszakadva a maga által teremtett őstípustól, vállalta a románság képlékenységéről vallott nézetek illusztrálását, és magyar nomád orvossal vizsgáltatta magát, talán azért is, mert nem bízott a „dákokban". Ennek köszönhetem, hogy eljutottam Brassóba, mert apám magával vitt, és talán ez is hatott, hogy kisdoktori értekezésem erről az izgalmas városról írjam.[50])

Az ész mítosza a magyar szigeten

A 30-as évek Sadoveanujának magatartása nem egyedülálló. Egyik fejezete az európai értelmiségiek erőfeszítéseinek, hogy elhódítsák a mítoszt a totalitárius mozgalmaktól. Ez volt Thomas Mann és Kerényi Károly programja, de a Freudé is. Ez utóbbi látta is, hogy nincs sok esély, ezért az atyai fegyelmezés híve volt, és a Habsburg császár volt az igazi atyaképzete, neki, aki gyermekkorában Napóleon akart lenni, hogy aztán felfedezze a tudatalatti birodalmát. Ebből a Napóleon–Habsburg szellemi nászból nem lett semmi, mert két osztrák háborús bűnös: Ferenc József és Hitler közben egymás felváltva folyamatosan verte szét a világot, amelynek egy része már alig várta, hogy legyen valami, és legfeljebb azon vitatkozhatunk, hogy melyiké nagyobb a felelősség a falkáé vagy a vezéré. A freudizmus átköltözött Amerikába, ez pedig új szövetségesével, a Szovjetunióval megfegyelmezte az európai gyerekeket. Akkor persze nem lehetett előre látni, hogy a történet jó véget ér, és azt sem lehetett előre látni, hogy milyen sokan nem érik meg ezt a véget.

A világháborúk árnyékában minden politizálódott. „Minden szellemi magatartás egyben politikai is"[51] – hangsúlyozta Thomas Mann, aki Amerikából figyelte a fejlemé-

nyeket. Kerényi Károly itthon maradhatott, és a sors vállalását, a tisztánlátást hirdette a szellemi ember programjaként.[52] Tudományával a mítoszban az örök emberi és isteni, az általános emberi felé vezető utakat kereste. Kifinomult filológiája a maga kontrasthatásával hívta fel a figyelmet a barna gnózis formalizmusára: a hivatalos üdvözítés és az intézményesített önüdvözítés lehetetlenségére. Nyomasztotta a neobarokk Magyarország kultúrpolitikája, az egyetemi és akadémiai hatalmasok is igyekeztek őt távol tartani, és nem örültek annak, hogy péntek délutáni gólyavári előadásai oly népszerűek. Kerényi politikai mítosza alighanem az volt, amit Horatius mítoszaként jellemzett. „Ez a sziget-mítosz: világos, látomásszerű tudomás arról, hogy a tisztaságnak és boldogságnak: az 'aranykornak", van valahol helye a kozmoszon belül, sőt ez a hely az igazi kozmosz, a világ mindenütt egyebütt málik, széthull, vége felé rohan..."[53] Kerényi Károly valamiféle naiv erőfeszítéssel próbálta kialakítani a maga szigetét, olyan népieskedő alakokat is hívott meg otthonába, akik jelenléte nem használt családi életének. Aztán onnan kapott csapást, ahonnan nem várta. Szentkuthy Miklós a *Mítosz mítosza* című cikkében, amely éppen a *Nyugat* utódjában, a *Magyar csillag*ban írt olyasmiket, ami évekre kielégíthette az olvasók koprofil igényeit. De ezen túl is tanulságos lehet egy-két mozzanatot megidézni. Először is a lényeget: az életkultusz „egy korszak (vagy egyén) belső bomlottságára" vall. A német romantika sajátja. „Kerényi sem vonhatta ki magát e germán fények és árnyak alól. Hiszen mi más az egész német romantika, különösen bölcselkedő részeiben, mint az értelem vágya az élet után, az intellektus koldus-körmenete az ősi ösztönök, a *fontes vitae* kapui előtt?" Kerényinél „a szellemtörténet sablonná vált fogalmai (vagy inkább szavai) mögött valami bujkáló, gyáva, eltévedt erotikát érez az ember". Az egész pedig „a 'problémázás' szemináriumi játéka".[54]

Kerényi Károly talán úgy érezhette, hogy a tudatalattijának Erósz által uralt régiójába is beletenyerelt az író-barát, mert egyébként két szó elég lett volna válasznak Horatiustól: de te...: Rólad szól a történet. Szentkuthy személyes indítékaira, mert a sorok közül valami projekciós mechanizmus sejlik fel. Szerb Antal úriemberségére jellemző, hogy nem írta le, csak úgy szóban jegyezte meg, hogy Szentkuthy ugyanazt teszi, érzi, gondolja, arra vágyik, amit felhoz Kerényi ellen, aztán vesz egy tőrt, és ahelyett, hogy öngyilkos lenne, Kerényibe döfi.[55] Tegyük hozzá, előtte felmérte, hogy hová döfjön, mert a recenzens – saját későbbi bevallása szerint – „száz alkalommal együtt beszélte meg" a megrecenzálttal a mitológiai szakirodalmat.[56] Tudhattak egymás ügyes-bajos dolgairól.[57] És mások is. A démoniságban is tetszelgő férfiúi identitás bizonyításának ellenállhatatlan késztetése legyőzte az illemet, a barátságot, és annak mítoszát. A kollega-kujonok kajánkodtak. Kerényit áthelyezték Szegedre, majd Svájba küldték, hogy a háborúból való kiugrás ügyében tevékenykedjék. Aztán jött a felszabadulás és Lukács György, aki ifjúkorában ugyancsak kacérkodott a német romantikus gnózissal, most viszont nem ismert kegyelmet, mert Kerényit ugyan felmentette a fasizmus vádja alól, de szerinte munkássága „áltudománnyá torzult önkényes filológiai torzkép", és egyébként is „a mitológia atmoszférája már egyszer a fasizmus ideológiai előkészítésének atmoszférája volt".[58] A kommunista mitológia ezzel végkép felszámolta a Kerényi-féle sziget-mítoszt, hordozója Svájcból nem térhetett haza.

Kerényit nem egyszerűen a magyar középszerűség béklyózta, hanem a mítosz-ellenes hangulat is. Szentkuthy ennek is hangot adott. Kirohanása a náci mitológiának is szólhatott, például az, hogy „a mítosz elvont fogalmából csinálnak álmítoszokat, aztán állandó izgalomban vannak", akár az is, hogy azok a szellem héroszai, akik „a ráció és szépség

jegyében született szolid műveket alkotnak".[59] Ez egyben megtérés a felvilágosodás romantikaellenességéhez, goethei póz.

Babits Mihály mítoszellenessége és mitológiája

Az egyetemi életben a mítoszellenesség bázisa a reformkonzervatív értelmiségi réteg, amelyet azért megkísértettek az 1918-1919-i forradalmak, és ezt igyekezett elfelejteni, de egyben valamit tanulni is. Prófétája Babits Mihály. *Jónás könyvé*nek intéseit a felelősségre jól kiegészíti az, amit a nemzeti jellemről írt, és kifejezetten elvetette német típusú nemzeti mitológia kialakítását:

„... »mithoszra« a magyar nem is pályázik. Ez a »mithosz« német fogalom, a német-álgörög gondolatvilágban gyökerező. Valójában csak a németnek van »mithosza«. Ne irigyeljük tőle."

Babits szerint: „A jogi helyzet valóságosabb, a mi szemünkben, mint a tényleges állapot." Ez egyszerre foglalta magába az örök Magyarországot, ezeréves határaival és alkotmányos hagyományaival. „Ugyanily eszményi állandóság – folytatta Babits Mihály az okfejtést – az alkotmány, a magyarságnak mintegy erkölcsi területe és birtokállománya. Ez ismét szilárd pont a világegyetemben."

Így: „Meg kell maradnunk nemzetnek, léleknek, szabadnak, nemesnek, alkotónak, keleti nyugalomban, mely mindenkivel dacol, szellemi erőben, mely senkinél sem érzi hátrább magát. Nem átváltozásra, magunkból való kikelésre van szükségünk. Inkább magunkhoz való visszatérésre. Magunkbaszállásra."[60]

Szálljunk magunkba! Babits Mihály a magyar nemzeti mitológiát adta elő, politikai semlegességre és körültekintésre intve. Alapvetően az ezeréves határok, pontosabban az örök Magyarország mítoszának ethoszában élt. Ugyanakkor a nemzeti jellem racionális konstrukció, mélyen a magyar múltban gyökerezik. Historizált magatartásforma.

Szekfű Gyula nemzeti jellemtana

Ennek a magunkbaszállásnak a történetírója Szekfű Gyula volt, aki fölényes beszédmódjával, emberek és folyamatok megjelenítésével Michelet-t idézi, bár ezt a francia rokonságot ő maga inkább elhallgatta mivel a francia Mester liberális volt. Ő maga a reformkonzervativizmust képviselte, a 20-as években erős nyárspolgársággal. Ennek ismérvei: a szelektív antiszemitizmus, olykor már-már rasszimusba hajló arisztofóbia, amit némi sznobizmus (arisztokratákhoz való dörgölőzés) egészített ki, valamint a rendiséghez való megtérés lehetőségének fontolgatása, miközben a magyar középnemességet általában elmarasztalta. Univerzalizmus és partikularizmus, valamint a történelem-értelmezési dilemmák feloldására az volt a javaslata: „ha történelmünket egyúttal távolabbról, a humánum szempontjából is nézzük, – az igaz, hogy a humánum gyakran magában véve is vigasztalan képet nyújt, de ha a humánumot sem nézzük egymagában, hanem mögötte még távolabbi összefüggéseket »képzelünk el«: a végtelent, a civitas Deit, a kozmikus világot, a pozitív vallást, (amint tetszik), akkor talán végre megnyugodhatunk az emberi történet változandóságában, rosszasságában, relativitásában."[61]

Ezen szemlélet jegyében is született Szekfű *Magyar története*, amelyben a teljesség életérzése a barokk korban tárul fel. Ez Szekfű aranykora. A politizálódó világ megítélésében Széchenyi lesz a transzcendens mérce, az immanens pedig Eötvös József, mert Kossuth liberalizmusát, mint francia utánzatot elvetette (és meg is hamisította.) Kerényi Magyarország „egyik legnagyobb feloszlató"-jának nevezte Szekfűt még 1963-ban is,[62]

egy szóval érzékeltetve, azt amit Bajcsy-Zsilinszky Endre 150 oldalban írt meg a történésznek. A „feloszlás" folyamatában Szekfű oszlott. Keserűen tapasztalta, hogy Róma nem tud ellenállni a nácizmusnak. Így nem maradt fedezéknek csak a partikularizmus: a magyar jellem. Mítosz-kultusz ellenében jellem-kultuszt karolták fel. Erről szól a *Mi a magyar?* című gyűjteményes mű, amelynek Szekfű volt a szerkesztője. A jellemtan nem elvetendő, mint módszer. Amerikában kiváló tudós-csoportok vizsgálták a szembenálló felek és a szövetségesek jellemét. Mítosznak azonban kissé lyukas pajzs. Mert az szépen hangzik, hogy „a magyarok szabadságszeretők, vitézek és körmönfont politizálók". De csak akkor, amikor él az ősi magyar egység vagy legalább annak igénye; ez viszont nem sokban különbözött ez az eljárás attól, amit Babits Mihály elmarasztalt: „romantikusaink kéjelgései a régi dicsőség tündöklő vigaszában".[63]

Szekfű Gyula az ősi nemzeti egység megbomlását panaszolta fel, de 1848 nemzeti egységét nem akarta teljes jelentőségében felismerni. Sőt, bűnbak-jelenségként állította elénk. „48 meghozta a reformot, a katasztrófát és az idegen elnyomás korszakát." 67 is inkább csak lehetőség maradt, mert a világkapitalizmus térhódításának fejleményeként „a gazdasági élet nagy jövőt nyújtó helyeit a mágnások és nemesek egyértelműleg átengedték a túlnyomó többségében idegenből jött kapitalista zsidóságnak," és emellett: „a szellemi élet sok terét is a zsidóság foglalta el; a régi vezető osztályok passzivitása annyira ment, hogy még hazafiasságuk formáinak kialakítását és irányítását is átengedték a jövevényeknek".

Mindez jó példa arra, hogy a bűnbakkereső történelemszemlélet milyen hatékonyan járulhat hozzá a nemzeti egység bomlasztásához. Ezt intézményesítette – amit Szekfű sem akart: – az első zsidótörvény, egyben az első nagy csapás az emberi egyenlőségre és a magántulajdon szentségére. Szekfű antifasiszta publicisztikája tiszteletet érdemel. A történelem keserű iróniája, hogy a magyar jellemből Szekfű lassan csak a körmönfont ravaszságot éltette. Mert történeteink és a történelem szálai összefutnak. Mitrea Cocor és Szekfű Gyula útja Moszkvába vezetett. A mítoszképzők életútja megtört a történelem zátonyán? Életük folytonosságát szétverte a „történelem terrorja", ha pedig nem, akkor célszerű volt eltitkolni a folytonosságot.

Henri H. Stahl intései

H. H. Stahl életműve talán az egyik legszebb példa az egyéni életpálya folytonosságára térségünkben. Nem zseni, hanem a tudomány szorgos munkása. A két világháború közötti időkben nemzetközileg ismert és elismert román szociológiai iskola legeredetibb egyénisége.[64] Eljárása Marc Bloch programjára emlékeztet. Hiszen tudatosan vallotta: a jelenből kell kiindulni a múlt felé, ha ezt meg akarjuk ismerni. Múlt, jelen, jövő között nincsenek határok. A társadalmi struktúrák hosszabb távon élnek. Magabiztosan vallotta, hogy a régi parasztság életének legjobb forrása maga a korabeli parasztság. Az 1930-as években sem tagadta, hogy a marxista szociológia táborából jött.[65] Magát szocialistának vallotta. Ideológiákért soha nem lelkesedett,[66] viszont soha nem felejtette el, amit Gusti gyakran hangsúlyozott: „ha ismered az igazságot és nem mondod ki, a hamisítok cinkosa vagy". Stahlt ez vezette.

1937-1938-ban Blaga, majd 1938-ban Blaga és Eliade nézeteit vette nagyító alá. A mioritikus mítosszal szemben *A bárányka* jelentését a korabeli népi mentalitás ismeretében rekonstruálta. A népballada eseménye az ún. halott lakodalma. Minden néprajzi lexikonban olvasható.

Ha – tette szóvá Stahl nem minden irónia nélkül – a filozófusok körbe sétálgatnának a falun, akkor láthatnák, hogy a halál nem megbékélés, extázis, beleolvadás a természetbe, hanem veszélyek forrása. A temetési rítusok éppen az élők félelmét tükrözik az elhunyttal szemben. A temetési ceremónia nem más mint a halott átsegítése a másvilágra, végleges elpusztítása – mágikus aktusokkal. A halott sorsa ugyanis nem érdemeitől függ, hanem a rítusok betartásától. Vigyázni kell minden részletre: veszélyeket jelent, ha macska megy el a koporsó alatt vagy fölött, ha nem gyújtottak elég gyertyát, amelyek fényt adhatnak a másvilágon... De még ha a rítusokat jól végzik, akkor is fennáll a veszély, hogy az eltemetett halott önhibáján kívül strigoi vagy moroi lesz, azaz vissza-visszatérő kártevő lény. Aki gyanús azt kiföldelik, újra megölik, szívét átszúrják, szájába fokhagymát tesznek... Nagy a veszélye a strigoijá válásnak, ha valaki nem úgy élte le életét, ahogy kellett volna. Például nem házasodhatott meg idejében és így távozott az élők sorából. Ezért, a veszélyek elhárítása végett kell megrendezni a strigoi-gyanús számára a halott lakodalmát.

A *Mioriţá*ban, akár a halottsiratókban, a rituális temetési énekekben ez a hiedemvilág tükröződik. A rituális képzetekre, a másvilágra való finom célzásokat, akkor értjük meg, ha ismerjük a falusi életet. A vita hevében élesen (és félreérthetően) fogalmazott Stahl: „a *Mioriţa* halottsiratók egyszerű parafrázisa".[67]

1983-ban pedig a „Kritikai esszék a román népi kultúráról" című művében újra felelevenítette nézeteit.[68] Vádirat ez a nacionálkommunizmus művelődéspolitikája, az önámító illuzionizmus ellen. Módszere a régi: szociológusként szembesíti a tényeket és a róluk kialakított képzeteket. Célzatosan hangsúlyozta, hogy igaza van az újabb katolikus gondolkodóknak, akik isteni gondolatról és ennek evilági sorsáról szólnak, de azt is kiemelve, hogy ez utóbbi számukra tisztán világi jelenség, a szociológia és nem a metafizika tárgya.[69]

Eliade *Mioriţa*-tanulmányát egész sor *Mioriţa* dicsőítő cikk követte, mintha csak ezzel akart volna a rezsim válaszolni az őt ért kihívásra. Stahl viszont az egész *Mioriţa*-kultusz létjogosultságát vonta kétségbe, amikor Eliade nézeteivel a „mioritikus tér"-ben vette fel a küzdelmet. Korántsem véletlen – hangoztatta Stahl – hogy Eliadét nem botránkoztatják meg a rituális, embertelen aberrációk, a gyilkosságok és orgiák, sőt az érdeklődésen túlmutató „teljes tiszteletet" tanúsítja irántuk. A primitívek kreativitása csak „vallásos szinten" érdekli, ami „munka", az már nem. „De hát legyünk megértőek" – mondta Stahl, némi stilisztikai demagógiával. „Mircea Eliade »a vallásos hiedelmek gyűjtőjének bizonyul és mint minden szenvedélyes gyűjtő, sajátos pszichológiája révén kivételes jelentőséget tulajdonít a gyűjtemény minden darabjának, mely különleges tulajdonságaival (ritka, pittoreszk, különös) hívja fel magára a figyelmet, és éppen úgy tesz mint az az orvos, aki például »egy csodálatos rák«-ról számolhat be."[70] Ráadásul Eliade olyan magaslatokba emelte önmagát, ahova nem ér fel a kritika. Hiszen az önmagában létező „szakrális" a filológiai, pszichológiai, gazdasági, szociológiai elemzését „árulásnak" minősíti.» Természetes, hogy Stahl ezt a rendszert alapjaiban próbálta szétverni, amikor kimutatta, hogy miként cseréltetik fel benne a szakrális annak érzékelésével. Stahl az érzés, az érzelem szubjektivitására helyezte a hangsúlyt. Nem tudja miért, de tudja, hogy a szentség érzése „rejtélyes, rendkívüli, félelemkeltő, abszurd helyzetben bukkan fel, olyanban, amelyet értelmünk képtelen megérteni. A halál zavarba ejt és rémülettel tölt el. Nem értjük, miért születtünk és miért kell meghalnunk. Mégis kell magyarázat, mert meg kell kísérelnünk, hogy megértsük; és ha a tények racionalitását nem lehet bizonyítani, nem marad más, mint a hit a természetfölötti erőkben, amelyek minket

uralmuk alatt tartanak. A sokat ismételt »credo quia absurdum« azért értelmes kijelentés, mert nem azt akarja mondani, hogy azért »hiszem, mert abszurd«, hanem ellenkezőleg: azért, mert abszurd, csak úgy tudom magamat megnyugtatni, ha hiszem." Tudományos és vallomásos veretű sorok ezek, mögöttük annak bizonyossága rejlik, hogy "a vallásokban nem a szent helyzetek közösek, hanem azon érzésünk, hogy így te»intsük azokat. Magunkban hordozzuk a szentségnek ezt az érzését, lélektani hajlam vesz rá arra, hogy bizonyos jelenségeket a legnagyobb értéknek tekintsünk." Szentnek tekinthetjük a földet, a vizet, a villámot, a földrengést, az évszakokat, és bármennyire is ateisták legyünk: a hazát, az ország zászlóját, az esküt, a barátságot, az adott szót és a politikai meggyőződést. Persze különböző fokai vannak ezen érzés érvényesülésének, "a vak fanatizmustól a habozó filozófiai állásfoglalásig. Ami közös, az az, hogy »szent«-nek tekintjük őket. Kazuisztikus meghatározásuk viszont teljes egészében az emberiség társadalomtörténetétől, az adott kor és nép természetétől, valamint kulturális profiljától függ, olyan mozzanatoktól, amelyek a szociológia és nem a teológia körébe tartoznak."[71] Amikor 1986 végén nála jártam, és megkérdeztem, hogy vajon esszéiben nem vonta-e egyáltalán kétségbe az íróknak és filozófusoknak azt a jogát, hogy eszmei konstrukciókat építsenek, és különben is a nagy írók általában reakciósok, kissé ingerülten válaszolta: „Nekem is jogom van arra, hogy a stupiditásról megmondjam, hogy stupiditás." Ez a tudomány mítosza? Az értelemé? Vagy inkább az ő mítosza? Vén marxista — mondanák sokan. A történelem a maga módján igazolta.

Három év múlva a kommunizmus legstupidabb formája is eltűnt.

A végkifejlet egyértelmű: A nemzeti romantika mitológiája összeomlott. Felemésztette a hivatalos mítoszkultusz, és aztán a kommunista utópia nehezedett rá. Emberi sorsok abszurd tragikuma is ezt jelzi. Ceauşescu kivégzése a leggroteszkebb példa. Sztálin leghívebb tanítványa volt, aki a nacionalista mitológia elemeivel manipulált, többékevésbé őszintén. Amikor legyilkolták, ő is énekelt. Nem a *Mioriţát*, mint Eliade említett regényének legionárius hőse, hanem az *Internacionálét*. Ceauşescu mioritikus hős? Félelmetes a strukturális hasonlóság. A rendszerváltozással az egyéni és kollektív identitás is változott. Kérdés: Mi maradt a régi struktúrákból? Mit tanultunk a fejleményekből?

Kitekintés: Mit csináljunk a mítoszainkkal? Mire jó a mítosz?

Mi van ma? Mítoszinfláció? Ha az interneten begugoljuk a mítosz szót, az eredménybe bele lehet borzadni.

Az infláció fáraszt. A szó kopik, de él. Indulatok feszülnek körülötte. És egyre inkább valamiféle remitologizáció hódít teret.[72] A magyar mártirológia is egy-egy rossz filmmel, de jó pénzért és alacsony színvonalon megpróbálja megjeleníteni a megjeleníthetetlent, és ezzel profanizálja a nemzeti történelmet.

Vádiratok a mítoszképzők ellen

A mítoszok körüli indulatokat az fűti, hogy amit mítosznak nevezünk, azt egyben a szó 18. századi értelmében hamisnak tartunk, ugyanakkor él valami félelem és gyanakvás, mintha a szó, pontosabban a mítosz-kultusz mögött fasiszta indulatok feszülnének. Megindultak a nagy perek a mítoszképzők és a mitológia-kutatók ellen: Mircea Eliade, Cioran, C. G. Jung és Dumézil ellen. A vádiratok némileg emlékeztetnek arra, amiket Lukács írt Kerényi ellen, csakhogy alapvetően a mítoszképzőt is vád alá vették, és nem is alaptalanul. Ezen pereknek is elkészülhet majd a története, hogy ki, és mikor, és miért adta elő

a vádbeszédet, vagy a nagyon is alaposnak tűnő elemzést, és ezekben mi az igazság és mi az éppen divatos szólam. Hiszen nyilván nagypolitikai okai lehettek annak, hogy Mircea Eliade és Cioran fasiszta múltjáról részletesebben csak 1990, illetve haláluk után értekeztek. Jung maga nem olyan érdekes, mert egyfajta önkritikát gyakorolt, és a mítosz-őrület megtévesztettjének adhatta ki a német népet és magát, ugyanakkor Hitlerről már annak hatalma teljében is csípősen nyilatkozott. Dumézil-perében megszületett a védőirat is, amely kimutatja a vádirat komolytalanságait,[73] de ki tudja, mit hoz a jövő? Egyelőre belefáradtunk a mitológiába, miközben észrevétlenül új mítoszok sodrában élünk. Pierre Bourdieu egyik 1996-os előadása szerint a globalizáció mítoszának foglyává vált a glóbusz.[74] Mit tehet a történész? Ha magyar, vagy román?

Mítosz és történetírás a Duna-tájon

A történész legyen óvatos, bár mindig is az. És először is a saját portáján söpörjön, bár ez ön- és közveszélyes. Programmá emelve közveszélyes, egyéni vállalkozásként önveszélyes. Mégis hallgassunk Braudelre, amit a civilizációkról ír, az emberekre is áll:

„A civilizációk egymásutánjában mindegyik elmondja a maga igazát. Sohasem jó, ha a szomszéd teszi ezt."[75] A szomszédtól viszont tanulhatunk. Horribile dictu a román szomszédtól. Mert igaz, hogy a román történetírást jól lehúzta a nemzeti mitológia hínárja, de egyben olyan kemény mítoszelemzések születnek, amelyek nálunk nehezen képzelhetők el. Mindenekelőtt Lucian Boia munkáira utalhatunk, bár lenne még példa. Kétségtelen, hogy mi magyarok egyfajta irigységgel vesszük kézbe Lucian Boia könyvét: *Mítosz és történelem a román közgondolkodásban*. Ez a mű a szenzáció erejével hatott. Meg kell mondjam, engem is elfogott az irigység, amikor megjelent a mű, és gyorsan igyekeztem a fordításban közreműködni, nehogy a Román Filológiai Tanszék kimaradjon a dicsőségből. A dicsőség árát nem mi fizettük. A magyar kiadást természetesen erősítette a vádaskodást, mely szerint a könyv a magyaroknak használ, és ez is egyik oka, hogy Boia kerüli Magyarországot. A stigmatizált szerző egyébként a román kultúrában nem hagyományok nélküli rendhagyó jelenség. A román történészek kemény harcainak hagyománya van. A harmincas években Panaitescu úgy lépett fel Iorga ellen, hogy annak nacionalista mítoszait kezdte irtani. Az érem másik oldala, hogy ez a mélyen racionalista történész, a legobskurusabb fasiszta publicisztikát is művelte. Boiának Párizs a háttere, otthon viszont a hivatali hatalmi pozíciók birtokosai gondosan igyekeznek marginalizálni.

Kérdés: miért nincs magyar Boia? A kérdés azért is jogos, mert egyfajta román szólam, hogy a magyar történetírásnak is szüksége lenne egy Boiára. A román nacionalista azért vallja, hogy – gondolja és még meg is mondja – hadd gyengüljön a magyarok nemzeti öntudata is, a nem nacionalista pedig egyszerűen a fenti szólammal hárítja el a román történetírást érő magyar kritikákat, több-kevesebb okkal. Válaszom ilyenkor az, hogy a magyar történetírásban folyamatosan zajlottak a tisztázó viták, és nincs akkora szakadék mítosz és valóság között, kettős diskurzus sem dívik olyan intenzitással. A román ellenválasz: a magyar történetírást áthatja a tekintélyek mítosza. Ennek lényege: egyes nézeteket a tekintélyek szentesítenek. Kritika ezért azokat nem érheti. Van benne valami. Kétségtelen, hogy kialakult nálunk a tudomány mítosza, a politizált és politizáló szakmának ez volt a védekező reflexe a politikával szemben már az 1920-as évek óta. Történetírásunk – mint olyan, egyesek fejében – misztikus közösséggé emelkedett, a nemzetnek kijáró tiszteletet követeli meg.[76] A nemzeti történelem egyszerre mitológia és politológia, etika és pedagógia. Ezért a róla szóló vita sorskérdés. Tanárok sorsáról is szól,

és még sok másról. Kilökni a semmibe a nemzeti történelmet vagy abszolutizálni a „sorstalanság" felé vezet. Kertész Imre könyve ragyogó szintézise ennek a helyzetnek, a nemzetileg mítosztalanított időből az emberiségellenes mítosz idejének átélése.[77]

Marad az önreflexió, az ész mítosza? Persze megvan a veszélye, hogy még ezt is kisebb-nagyobb butácskák monopolizálják, és ilyenkor még drámaibb erővel tör fel a kérdés: Mire jó a mítosz? Az örök kérdés még prózaibb:

Miért van mítosz?

A mítosz – Joseph Campbell szerint – az élet teljességének élményét kínálja,[78] tehát hiányt leplez. Camus még 1938-ban keserűen jegyezte meg „Nászok" című esszéfűzérében: „Nagyon szegények azok, akiknek mítoszokra van szükségе."[79] Valójában ekkor az ember és a természet ozmózisának andalító extázisában élt. Viszont, amikor elveszítette mítoszát, még szegényebbnek érezte magát, és utolsó regényében kétségbeesetten menekült vissza a gyermekkorba: „Az első ember"-hez – hogy poszthumusz műve címét idézzük.

Camus-vel egybehangzóan nyilatkozott a román Noica is: „Minden mítosz, talán, a bukás mítoszához kapcsolódik. Hiszen, ha az ember nem volna bukott lény, nem volna szüksége mítoszokra."[80] 1944-ben írta ezt a román filozófus, de a vallomás mögött más sors tárul fel. Ő a nacionalista mítoszban is élt, a „kapitány" megölése után – erkölcsi felháborodásának kifejezéseként azonnal – belépett a Vasgárdába, megjárta a frontot, és a berlini román intézetben bizakodott a német győzelemben, majd miután – mint ő maga mondta – élete legszebb éveit a 60-as években a börtönben eltöltötte, Nagyszeben melletti hegyi településre vonult fel, folytatta fenomenológiájának építését, amelyre tanítványai büszkék, mert az utolsó nagy európai ilyen szellemi építmény, ugyanakkor élesen Nyugat-ellenes, amitől már látványosan elhatárolták magukat a tanítványok, miközben visszasírják a Mestert. Magában az elvonulás gesztusában is van valami aktív atavizmus a dák-kultuszra – jó és rossz értelemben egyaránt. Az eredmény: a hiányból fakadó mítosz-igény legyőzhetetlen. Mint Devecseri Gábor még 1941-ben Kerényi védelmében hangsúlyozta: „a mitológiát nem elsősorban az ember találja ki, hanem az éppúgy növekszik szervezetében, mint más belső részek";[81] és tegyük hozzá meg is betegedhetnek, mert a betegség is az élet része.

A nemzeti mitológia a romantikával született. A romantika – mint Ernest Gellner meggyőzően fejtegeti – nem stílusirányzat, hanem létszemlélet, pontosabban: a nacionalizmus fermentuma. A felvilágosodás univerzalizmusát felváltó partikularizmus szellemi állapota. A gyökerek keresésének ethosza. A nemzeti kulturális homogenitás felé ívelő fejlődés alapozó formája. „A kultúráknak van 'nemzete', a kultúrák csinálják a nemzetet, a nemzetek kezdetben nem léteztek és nem csináltak semmit. Magas kultúrák és homogeneitás behelyettesítik az alacsony kultúrákat és a sokszínűséget, és politikai jelentőségre tesznek szert: az ún. 'nemzetek' egyszerűen csak politikai árnyékai ennek az alapvető ténynek."[82] A nemzetek a modernitás termékei.

A nemzetek nem tűnnek el. Új rendbe illeszkednek, és a nemzeti kultúra jelentősége megnő. Kultúra nincsen mítosz nélkül. A mítoszok tehát maradnak. Kérdés: Mit csináljunk a mítoszainkkal? Válasz: Nincs más, éljünk velük. Kérdés: miként?

Mivel a mítosz – mint Loszev hangsúlyozza – „szavakba foglalt személyes történelem", a mítosszal való élés is az.[83] Ezért a kérdésre – miként éljünk mítoszainkkal? – adható válaszok sora is végtelen. De lehetnek bizonyos viszonyulási formák. Ha bele-

tekintünk az áttekinthetetlen mítoszértelmező és mítoszkritikai irodalomba, úgy érezzük, hogy van valamiféle – rögtönzött – nemzeti tipológia is. Az amerikaiak például keresnek, új távlatokat fürkésznek, kézikönyveket írnak az egyéni mitikus képzelet fejlesztésére, a személyiség gazdagítására, az összes lehetséges vallás és hiedelem mozgósításával. A minapi szovjet klasszikusok a mítoszban a szabadság megnyilvánulását tárták fel, mert nyilván így akartak kitörni a kommunista mitológia ketrecéből. A németek óvatosak, mert a náci mitológia borzalmas mementó. A franciák szárnyalnak, már egész sor történeti jelenség mitológiájáról értekeztek, és a mitodológia kialakításán fáradoznak. A románok részben követik a francia példát, részben pedig dühöngenek, ki-ki a maga mértéke szerint, mert van, aki úgy véli túldimenzionált nemzeti mítoszok nélkül lehet csak belépni Európába, van aki szerint csak mítoszokkal. A magyarok – a történeti mitológia terén – kicsit fontoskodnak, kicsit hangoskodnak, büszkélkednek a mítoszokkal való leszámolásra, dogmatikusan szembeállítva mítoszt és valóságot, és elhallgatják, amit elhallgatnak, bár a tisztaság mítoszának éltetésében klasszikus teljesítmény a *Cantata profana*, és méltók hozzá elemzései is.[84] Mindennek mély történelmi dimenziói vannak. Mindez a mítoszok formálta kollektív emlékezeten is alapszik. Ebben az egészben sok minden lehet némileg mulatságos. Ha megfogadjuk Michelet – idézett – kifakadását a nevetés is lehet viszonyulási forma. Hiszen a modern mítoszképzés sok vonatkozásban a praemodern mitológia paródiája, a mítoszkritika – mely többé-kevésbé maga is mítoszképzés – a paródia paródiája, mert már mechanikus jellegével is nevetésre ingerel. A komédia tragédiája (vagy fordítva: a tragédia komédiája) viszont abban rejlik, hogy az álistenek a félisteneknél is könyörtelenebbek, a globalizáció mítoszának elharapózásával pedig végrehajtó szolgáik serege is egyre számosabb. Nevetni tehát veszélyes, de kellemes és hasznos. Kitölt valamit a semmi és a minden közötti űrben. Ezen egész fölött ott van Isten, aki őrangyalát küldi.

Irodalom

1. Az esztergomi VII. Politikatörténeti Nyári Egyetemen (2004. júl. 6.) elhangzott előadás némileg bővített változata.
2. Ivan Strenski: *Four Theories of Myth in Twentieth-Century History*. London, 1987. 1.
3. Miskolczy Ambrus: *Szellem és nemzet. Babits Mihály, Eckhardt Sándor, Szekfű Gyula és Zolnai Béla világáról.* Budapest, Napvilág Kiadó, 2001. 201. p.
4. *Mi a magyar?* Szerk. Szekfű Gyula. Budapest 1939. 240. p.
5. Radnóti Miklós: *Tajtékos ég*. Budapest 1946. 99. p. (MTAK, 474812.)
6. Zolnai Béla: Turáni kótyag. *Széphalom*, 1929. 3–4.sz. 144. p.
7. Mircea Eliade: *Şantier* (1935). Bucureşti, 1991. 31. p.
8. A továbbiakban a következő munkám tanúságait foglalom össze: Miskolczy Ambrus: *A legendák varázsa. Jules Michelet kelet–európai mítoszai és a magyar–román párbeszéd a 19. század derekán*. Budapest, Universitas Kiadó, 2000.
9. Jules Michelet: Les leçons au Collège de France 1847. Az előszót írta Miskolczy Ambrus. A forrásokat kiadta Miskolczy Ambrus, gondozta Szabics Imre és Patrick Quillier közreműködésével. Budapest, 1999. pp. 28–29.
10. Jules Michelet: *Cours au Collège de France. 1838–1851. I.* Szerk. Paul Viallaneix, Oscar A. Haac, Irène Tieder. Paris, 1995. 206. p.
11. Michelet: *Leçons*, pp. 41–56.

12. Arthur Mitzman: *Michelet, Historian. Rebirth and Romaniticism in Nineteenth-Century France.* New Haven – London, 1990. 175. p.
13. Jules Michelet: *Histoire de la Révolution française. I.* (továbbiakban: *HR.. I.*) Szerk. Gérard Walter. Paris, 1952. p. 21.
14. *HR.. I.* p. 25.
15. *HR.. I.* p. 179.
16. *HR.. I.* p. 864.
17. *HR.. I.* p. 497., p. 22.
18. *HR.. I.* p. 406.
19. *HR.. I.* p. 404.
20. *HR.. I.* p. 430.
21. Bibliothèque historique de la ville de Paris, Papiers Dumesnil, Ms. 1591. 70. p.
22. Michelet: *Oeuvres complètes. XVI.* pp. 275–276.
23. *Mother Death. The Journal of Jules Michelet 1815-1850.* Translated and edited by Edward K. Kaplan. Amherst, 1984.
24. Mme Michelet: *La tombe de Michelet.* Paris, 1875. 73. p.
25. Miskolczy Ambrus: *Lélek és titok. (A „mioritikus tér" mítosza avagy Lucian Blaga történelemszemléletéről)* Budapest, Kortárs Kiadó, 1994.
26. Lucian Blaga: *Trilogia culturii.* [1935-1937] Bucureşti, 1944, pp. 166–167.
27. Uo., pp. 168–169.
28. Ion Rahoveanu: L–am cunoscut pe Blaga. *România literară,* 1991. 20. sz.
29. Emil Cioran – Ecaterina Săndulescu, Sibiu, 1934. jan. 29. MLR
30. Emil Cioran: Din marturisirile unui naţionalist. *Gândirea,* 1935. 3.sz. p. 149.
31. Cioran: *Schimbarea*, p. 42.
32. Uo., p. 59.
33. Uo., pp. 66–67.
34. Cioran: *Revelaţiile*, p. 119.
35. Mircea Eliade.: *Drumul spre centru.* Bucureĺti, 1991. 474. p.
36. Eliade:*L'épreuve,* 95-96.
37. Strenski: i.m. 99.
38. Zvi Yavetz: An Eyewitness Note: Reflections on the Romanian Iron Guard. *The Impact of Western Nationalisms. Essays dedicated to Walter Z. Laqueur on the Occasion of his 70th birthday.* Szerk. Jehuda Reinharz – George L. Mosse. London, 1992. 253. p.
39. Mircea Eliade: *The Forbidden Forest.* London, 1978. pp. 529–535.
40. Eliade: *Autobiography, II. p.* 66.
41. Dumitru Ţepeneag: *Reîntoarcerea fiului la sînul mamei rătăcite.* Iaşi, 1993. 99. p.
42. Cioran: i.m. 209.
43. Adrian Marino – Sorin Antohi: *Al treilea discurs. Cultură, ideologie şi politică în România. Adrian Marino în dialog cu Sorin Antohi.* Iaşi, 2001. 143. p.
44. Mirecea Eliade: *L'épreuve de labtyrinthe.* Paris, 1983. 146. p.
45. Várkonyi Nándor: *Az elveszett paradicsom.* Budapest, 1994. 242. p.
46. Eugen Ionescu: Francezii şi dinamismul urii. *Viaţa românească*, 1939. 8.sz. p. 37.
47. M. Sadoveanu: Horia. *Adevărul*, 1937. okt. 15.
48. M. Sadoveanu: Invitaţia domnului N. Iorga. *Adevărul*, 1937. okt. 3.
49. M. Sadoveanu: Elogiul libertăţii. *Adevărul*, 1937. aug. 5

50. Miskolczy Ambrus: *A brassói román levantei kereskedőpolgárság kelet–nyugati közvetítő szerepe (1780-1860).* (Értekezések a történeti tudományok köréből. Új sorozat 106.) Budapest, 1986.; románul: Rolul de intermediere între Est şi Vest al burgheziei comerciale levantine române din Braşov (1780-1860). Bucureşti, Kriterion, 2000.
51. Idézi: Joachim C. Fest: *The Face of the Third Reich.* London 1970. 249. p.
52. Kerényi Károly: *A szellemi magyar emberről.* 40. A szerző által Gulyás Pálnak dedikált különlenyomat. Petőfi Irodalmi Múzeum, V. 4324/378/1. Megjelent: *A m. kir. Erzsébet Tudományegyetem 1938/39 tanévi irataiból.* Pécs, 28.sz. pp. 37–40.
53. Kerényi Károly: „Horatius noster". *Magyar Horatius.* Szerk. Trencsényi-Waldapfel Imre. Budapest, 1943. 10. p.
54. Szentkuthy Miklós: A mítosz mítosza. *Magyar Csillag*, 1941. nov. 1. 2.sz. pp. 86–89.
55. Ezt maga Szentkuthy pletykálta el, így húzva ki a szellemes megjegyzés méregfogát. Ld. Szentkuthy Miklós: *frivolitások és hitvallások.* Budapest, 1988. 216. p.
56. *A mítosz mítosza. In memoriam Szentkuthy Miklós.* Szerk. Rugási Gyula. Budapest, 2001. 84. p.
57. Hegyi Katalin: *Szentkuthy Miklós.* Budapest, 2001. 86. p.
58. id. Szilágyi János György: Kerényi és Magyarország, 1943–1948. *Mitológia és humanitás. Tanulmányok Kerényi Károly 100. születésnapjára.* Szerk. Szilágyi János György. Budapest, 1999. 98. p.
59. Szentkuthy Miklós: „A mítosz mítosza". *Magyar Csillag*, 1941. dec. 1. 3.sz. p. 215.
60. Babits Mihály: *A magyar jellemről. Mi a magyar?* pp. 11–25.
61. MTAKK, Mályusz Elemér hagyatéka, Szekfű Gyula levele, 1931. március. 6.
62. Lackó Miklós: Kerényi-levelek. *Mitológia és humanitás*, 205. p.
63. *Mi a magyar?* 48. p.
64. Miskolczy Ambrus: Henri H. Stahl, a kelet-európai népélet egy román szociológus–történész kutatója. *Ethnographia,* 1984. 3.sz. pp. 480–489. Uő.: Bevezetés Henri H. Stahl világába és történeti szociológiájába. *Világtörténet,* 1987. 3.sz. pp. 18–20.; H. H. Stahl: *A régi román falu és öröksége.* Válogatta és bevezette Miskolczy Ambrus. Budapest, 1992. pp. 7–26.
65. H. H. Stahl: Şcoala monografiei sociologice. *D. Gusti şi scoala sociologică de la Bucureşti.* 1937. p. 172.
66. Rostás Zoltán: Stahl öröksége. Ld. Stahl: *A régi román falu.* pp. 218–220.
67. Stahl: Filosofarea, 119.
68. Henri H. Stahl: *Eseuri critice despre cultura populară românească.* Bucureşti, 1983.
69. Stahl: *Eseuri,* p. 143.
70. Uo., p. 183.
71. Uo., pp. 188–189.
72. Gilbert Durand: *Introduction à la mythodologie.* Paris, 1996.
73. Didier Eribon: *Faut-il brûler Dumézil?* Paris, 1992. (Tanúlságos saját téves megítélésem is, amely független a nagy tetemrehívók agitálásától: Miskolczy Ambrus: Eliade és a modern mitológiák. *Buksz*, 1996. 1. sz. pp. 32–37.
74. Pierre Bourdieu: Le mythe de «mondialisation» et l'État social européen. http>// www.hommemoderne.org.societe/socio/bourdieu/contrefe/mythe.html
75. Fernand Braudel: *La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II.* Paris, 1966. p. 155.

76. Jó példa erre egy az 50–60-as évek nyelvén fogant dolgozat: Pritz Pál: *Történetírásunk egynémely problémájáról – különös tekintettek a posztmodernre. Múltunk*, 2003. 4. sz.
77. Miskolczy Ambrus: A sors és a „sorstalanság" történetiségéhez. Kertész Imre, Camus, Eliade, Dosztojevszkij és a Nobel-díj. *Holmi*, 2003. pp. 1115–1127.
78. Joseph Campbell – Bill Moyers: *Puissance du mythe.* Paris, 1991. 17. p.
79. Albert Camus: *Essais.* Paris, 1965. 57. p.
80. Constantin Noica: *Jurnal filozofic* (1944) Bucureĺti, 1990. 25. p.
81. Devecseri Gábor: „A mítosz mítosza". *Magyar Csillag*, 1941. dec. 1. 3.sz. p. 211.
82. Ernest Gellner: *Nationalism.* London, 1998. 69. p.
83. Alekszej Loszev: *A mítosz dialektikája.* Budapest, 2000. p. 209., p. 269.
84. Karl Kerényi: *Wege und Weggenosen. II.* München, 1988. pp. 364–372.; Tallián Tibor: *Cantata profana – az átmenet mítosza.* Budapest, 1983.; Székely János: *A valódi világ.* Budapest, 1995.

Istoria limbii române vorbite

Prof. Dr. Rudolf Windisch
Universitatea din Rostock
Institutul de Romanistică

1.) În istoriile limbii române de Alexandru Philippide (1925/1927), Ovid Densusianu (1929/1938) sau Alexandru Rosetti (1986) problema „limbii vorbite" nu este tratată. Astfel, în *Istoria Limbii Romane*, care se incheie cu sec. al XVI-lea, Rosetti tratează limba din documentele scrise. Limba vorbită i se pare de „o importanţă secundară", dupa cum spune Luminiţa Fassel (1997/8: 155). Această problemă a dobîndit recent o importanţă mai mare. Prin contribuţia lui Peter Koch şi Wulf Oesterreicher (1990), Romaniei de vest (limbilor romanice apusene, franceza, italiana şi spaniola) i se consacră o reprezentare care prezină atît faptele lingvistice, cît şi implicaţiile teoretice pentru o reprezentare a francezei, spaniolei şi italienei vorbite, într-o situaţie pragmatic-comunicativă din perspectiva sincronică. Cît priveşte româna, limba vorbită este tratată predominant în *LRL* (vol. III, § 179), ca şi în *Tratat de dialectologie* (1984: 134ss.) de Magda Vulpe din perspectiva sincronică. Ruxandra Pana-Boroianu (compar. *Tratat* 1984:41ss.) formulează perspectivele unei *dialectologii istorice* care ar putea duce la urmatoarea întrebare: pe înteles general, conform Magdei Vulpe şi Ruxandrei Pana, limba vorbită se manifestă prin dialog, fiind marcată de elemente prozodice, cum ar fi initonaţia, pauzele, *hesitation phenomena*, accent, intensitate. Aceste caracteristici ale vorbirii ar fi trebuit să fie constitutive şi pentru situaţiile dialogale de mult trecute. Insă limba română nu dispune de nici un document scris, cum ar fi *journal de l'Heroad* din 1602, cu privire la educaţia din punct de vedere lingvistic a tînărului Louis XIII, document care poate da referinţe despre franceza vorbită la începutul secolului al XVII-lea (*compar.* Ernst 1985; Prüßmann-Zemper 1986).

În *Istoria limbii române literare* de Rosetti/Cazacu/Onu (^{2}1971:23ss.) există cîteva consideraţii teoretice, distincţii între limba scrisă şi limba vorbită. Accentul cade însă pe diferenţa dintre limba vorbită şi limba scrisă, pe diferenţele de mediu de utilizare. Acest aspect nu permite accesul efectiv la limba vorbită, ci pune în evidenţă importanţa documentului în reconstrucţia aspectelor de oralitate..

Ce ajutor ar putea atunci oferi dialectologia istorică pe care am amintit-o mai sus? Dialectologia cuprinde, după inţelegerea tradiţională, formele verbale care deviază de la o normă (literară) prestabilită, în extinderea lor lingvistică; prin dialectologie se reconstituie o geografie dialectală a „limbii vii". Problema limbii vorbite duce la un (aparent) raport paradoxal: Limba vorbită este cu adevărat cea conturată pe hărţile atlaselor lingvistice de către geografii lingvistici? Dacă consultăm o hartă lingvistică (românească), vom găsi notaţia fonetică a sunetelor sesizate intr-un exemplu lexical sau morfosintactic. Intenţia geografilor lingvişti exprimată în nenumarate rînduri, de a se consacra limbii vii, vorbite, rămîne doar un deziderat dacă prin limba vorbită se inţelege în primul rînd dialogul spontan, legat direct de situaţie, de aşa-zisă „vorbire liberă". Limba notată pe hărţile lingvistice nu poate transmite acest aspect. La înregistrările de limbă se pun întrebări dintr-un chestionar, de obicei oarecum intuitiv pregătit, în care interesul dialectologilor

pentru diferitele probleme lingvistice specifice precedă cercetările empirice de mai tîrziu. Aceasta nu înseamnă că totdeauna ar exista şi o coincidenţă cu realitatea lingvistico-dialectală. In plus, dialectologia nu permite, ca geografie lingvistică, datorită explorării teritoriale, referirea imediată la stadii mai vechi ale limbii. Împotriva ideii de a deduce din hârţile lingvistice (dialectale) actuale situaţia lingvistică mai veche, nedocumentată se pronunţă mai mulţi lingvişti (compar. Kuhn 1951: 143ss.). Daca s-ar mai cere în plus *un canal sonor de transmitere* şi *un interlocutor* ca un criteriu de descriere (istorica) a formelor de oralitate (vezi M. Vulpe, *Tratat*, pag. 137), nici nu s-ar putea prelucra o „Istorie a românei vorbite". Limba română însă nu dispune nici de indicii cu privire la modurile de comunicare orală, a practicilor conversaţionale de mult apuse.

Înseşi documentele româneşti mai vechi nu duc decât la puţine concluzii, deoarece, cu cît actele scrise sunt date înapoi în timp, cu atît ele depăşesc mai mult sfera cotidianului: ele devin formale şi ceremoniale. După cum consideră Ivănescu (1980: 560s.), limba literară (scrisă) era în primul rînd un dialect social, un dialect al clasei conducătoare. Poporul avea propriile lui graiuri, dialecte regionale, locale, cu caracter oral, în timp ce boierimea şi clerul foloseau limba literară ca limba curentă, cotidiană. Astfel, limba literară în feudalism (sec. al XVI-XVII-lea), aşadar la începuturile scrisului românesc, devenea o trăsătură a claselor conducătoare. Acest rol l-a jucat nu datorită „structurii ei intime" (Ivănescu, *loc. cit.*), ci datorită statutului ei feudal şi bisericesc fără de care nu ar fi putut exista.

Fără îndoială, paralela lui Ivănescu intre „oralitatea feudală" şi „limba scrisă" este o teza provocatoare, întrucît forma scrisă a acelor vremuri ar putea duce la indicii despre oralitatea limbii, dacă discuţia despre limba română scrisă nu ar fi fost relationată strîns de problema bazelor dialectale ale codului scris (Ivănescu 1984, Gheţie 1975).

2.) În ce masură are putea o dialectologie istorică, cum este propusă de către dialectologia română (comp. *Tratat* 1984:41ss.), să ne ofere indicii despre limba veche, vorbită? Aceasta posibilitate se poate demonstra, spre de exemplu, prin invocarea operei literare, *„Ţiganiada" sau „tabără ţiganilor"* de Ion Budai-Deleanu (1760-1820), din anul 1812. Acest poem este considerat de către istoria literaturii române, ca „incercarea de a pune bazele literaturii naţionale române moderne"; pe de altă parte, această operă este expresia apelului chiar excesiv la limba dialectală cotidiană şi este recomandată ca exemplu demn de luat în seama pentru introducerea limbii poporului în limba literară (Rosetti/ Cazacu/Onu ^{2}1971: 483). In ornamentele de limbă, pline de imagini, „Ţiganiada" ascunde în spatele episoadelor din istoria română valori morale şi politice general valabile, criticînd situaţia politică, viaţa cotidiană, amintindu-ne modele din literartura occidentală (ex. Ariost, Cervantes, Rabelais). *Ţiganiada* redă fără îndoială varianta dialectală din Hunedoara proprie lui Budai-Deleanu. Autorul oferă numeroase variante lexicale şi fonetice (ex. la Rosetti/Cazacu/Onu ^{2}1971: 26; 486ss., 494), dintre care, cele care au supravieţuit în hărţile actuale lingvistice (ex. *ALR*, *Transilvania*), sunt considerate variantele „cele mai noi". Următoarele exemple fonetice din *Tiganiada* ne arată concurenţa formelor vechi şi a celor relativ noi (azi, de obicei, conforme normei): *aice, nice, pre, preste, a rumpe, deacă, mearsă* (participiu), *a imbla, a se rădica, gios, giur*, în loc de: *aici, nici, pe, peste, a rupe, dacă, mersă, a umbla, a se ridica, jos, jur.* Astfel, dialectologia istorică poate defini varianta mai veche sau mai nouă sau cronolologia

relativă a acestor elemente, nu însă şi *oralitatea* lor, situarea lor în contextul vorbirii dialogate.

Se pune astfel problema identificării retrospective a variantelor regiolectale în măsură să conducă la o configuraţie dialectală a etapelor mai vechi ale limbii. Însăşi determinarea compunerii dialectale a documentelor scrise mai vechi reprezintă însă o etapă importantă în istoria literaturii şi a limbii române. Textele vechi ofereau baza materială pentru clasificarea istorică a dialectelor. Din suma reprezentărilor diacronice (Rosetti 1986: 412–541) şi examinarea/ cercetarea limbii scrise/literare mai vechi (Ivănescu 1948, Gheţie 1975) se ajunge la o prezentare mai sigură a raporturilor istorice. Noua dialectologie istorică împreuna cu istoria limbii.în versiunea sa tradiţională pot constitui o metodă care să se subordoneze unui singur deziderat - surpinderea etapelor în formarea şi dezvoltarea limbii scrise şi literare.

Primele documente scrise în limba română, traduceri din slavă, sînt bine cunoscute: ex: *Psaltirea Hurmuzachi*, *Psaltirea Voroneţeană*, *Codicele Voroneţean* sau *Psaltirea Şcheiană* ş.a. (comp. Rosetti 1986; *Ist. L.R.*, *I*; Călinescu). Variantele dialectele au contribuit nu numai la cristalizarea formei literare, ci şi la dezvoltarea ulterioară a limbii române (comp. Ivănescu 1948; Gheţie 1975). Intrebarea, dacă un singur dialect sau o combinaţie de mai multe dialecte şi-au pus amprenta asupra limbii scrise, literare, reprezintă de asemenea, o problemă controversată, care nu va fi discutată aici.

3.) O dialectologie istorică/diacronică se poate baza numai pe documentele scrise mai vechi cu grafie chirilică. Această grafie nu era cea mai potrivită pentru redarea corectă din punct de vedere fonematic a sunetelor româneşti. Rezultă de aici că dialectologia indică neclarităţi în domeniul limbii vechi, inclusiv în demersurile de descriere a sunetelor (comp. *Tratat*, p. 45): ce sunete reprezentau semnele 5 1, 2, precum şi semnele din cuvinte ca *v<d5 - vęde*, p2l5 - *pięle* sau *l<z85 – léğe*? Îl reprezentau pe *e*, *ja* sau *ęa* accentuat, cînd în silaba următoare a cuvintului apare *e*, de ex. *beseareca* sau *beserecă*, *degete,* lege? Cum se reprezentau înaintea secolului al XVI diftongii [ęa], [ję] şi [ja], de pildă *iaste* sau *ieste*, *leage* sau/şi *lege* (în special pentru situaţiile de distribuţie în cadrul unor texte diferite)?. Este deja vorba despre variante sincrone şi nu despre inovaţia în sine? Dacă s-ar lua în discuţie numai astfel de exemple, care s-ar apropia de criteriul „oral/vorbit", echivalenţa mărcilor „dialectal/popular" s-ar impune, din lipsa altor exemple, ca baza pentru istoria limbii române vorbite.

Trebuie să avem în vedere faptul că punctul de plecare este empiric nesatisfăcător; conform acestuia, cele mai vechi documente româneşti scrise, indiferent că sunt traduceri din slavonă sau texte literare neoriginale, conţin numeroase elemente de origine regională diferită. Astfel, limba din textele rotacizante trimite la Maramureş (Ardealul de Nord), alte texte, au o bază muntenească sau moldovenească (comp. Gheţie 1975: 211ss.). Fără îndoială recunoaştem în acele documentele scrise timpurii aspiraţia spre un mod de exprimare elevat, literar, conform căruia anumite forme pot fi clasificate ca dialectale sau populare. Nu este de neglijat o anumită preferinţa spre această evaluare „cotidiană" după criterii stilistice. In absenţa unei norme scrise supraregionale nu putem regăsi acel *tertium comparationis* decisiv.

După cum am mai menţionat, pentru limba română se poate realiza o descriere a limbii vorbite pe baza surselor existente (exclusiv documentele scrise) numai în sfera de intindere dintre construcţia şi normarea unei forme literare elevate şi introducerea sau

trimitearea spre oral, adică spre formele dialectale. Nu sunt luate în considerare influenţele străine, criteriile subiective estetice şi poetice ale diferiţilor scriitori sau reprezentările de prestigiu ale limbii naţionale. Desigur, această situaţie dovedeşte o oscilaţie între formele aproape orale şi cele distanţate de oral, adică cele supuse normelor codului scris ce ne apar ca „elaborate". Dar chiar şi atunci cînd fiecărei forme dialectale sau regiolectale i se acordă prin definiţie statut de element „oral" sau vorbit", dovezile corespunzătoare din limba română veche pot fi citate numai cu prudenţă. Desigur, apariţia tîrzie a primelor documente scrise în limba română nu reprezintă un motiv pentru lipsa dovezilor de limbă vorbită. Problema se află mai mult în ambiţia scriitorilor acelor timpuri, în intenţia de distanţare conştientă faţă de etalonul slavon (bisericesc) dominant pînă atunci. Formele scrise cu deficienţe arată că traducerile sew realizau în funcţie de nivelul lingvistic al originalului. Nu există precizări în ce masură însă, elementele dialectale au devenit forţat părţi componente ale operelor traduse datorită originii (locale) a scriitorului. Numai în masura în care primele documente ale sec. al XVI-lea timpuriu, textele rotacizante, erau scrieri cu conţinut religios (psalmi, povestiri ale apostolilor, evangheliile), elemente dialectale folosite - bineînţeles cu excepţia dialogurilor lexicale, repetate - nu pot fi numite automat „colocviale" sau „orale" sau „vorbite".

Este necesar să se ia în considerare, pentru limba română, cele mai variate efecte lingvistice ce stabilesc raportul dintre limba scrisă şi cea vorbită şi marchează evoluţia limbii literare. Rosetti/Cazacu/Onu ([2]1971:23s.) încearcă să aducă drept dovezi pentru începuturile românei *calitatea diferitelor tipuri de text.* Astfel, deja în sec. al XVI-lea, există o diferenţă între limba textelor traduse şi netraduse: primele, datorită imitaţiei proprii actului de a traduce, au un caracter ştiinţific, prezentînd asemănări cu slavona, celelalte, sub forma de scrisori şi certificate private, sunt mai aproape de limba vorbită. Această apreciere pare la prima vedere plauzibilă, însă nu rezistă argumentării în detaliu. Astfel, însuşi primul document datat în limba română, *Scrisoarea lui Neacşu din Cîmpulung*, din 29/30 iunie 1521, deci o scrisoare, trimite, prin forma sa lingvistică şi structura conţinutului, la originile mai vechi şi la experienţa în domeniul scrisului, datorată educaţiei autorului. Aceeaşi evaluare poate fi făcută *grosso modo* şi cu referire la documentele neliterare private, certificate sau contracte din sec. al XVI-lea. Este vorba de un total de 117 scrieri în limba română mai scurte sau mai lungi din perioada 1521-1600 (comp. Mareş et al.: 1979). Intrucit este vorba de probleme cotidiene, în aceste documente ar trebui să ne aşteptăm cel puţin la unele elemente dacă nu la fragmente intregi de text în liimba vorbită. La prima vedere, textele de acest fel nu confirmă o astfel de presupoziţie. S-au păstrat scrisori, zapisuri de cumpărare/vînzare, însemnări, zapis de danie, acte diplomatice sau mărturii. In 57 din cazuri, scriitorii (implicit şi certificatele?) provin din Ţara Româească, 52 din Moldova şi 5 din Ardeal (plus 2 anexe).

4.) Pentru ilustrare, ne vom referi la un zapis de danie din Ţara Româească, datat 27 martie 1594, din Râmnic, Judeţul Vâlcea. Popa Anghel donează moşia din Sărăcineşti nepotului său Anghel din Olăneşti. Certificatul este structurat clar: o formulă de salut de tip slavon, numirea donătorului şi a donatului, descrierea imobilului, a locului, drepturilor de dispoziţie, ameninţarea cu amenda la încalcarea dorinţei donatorului, locul şi data întocmirii actului, semnătura lizibilă a donatorului, numirea martorilor, pecetea. Limba însăşi este foarte învechită în comparaţie cu unele texte literare (hagiografice) ale timpului, dar se poate înţelege (începutul textului după Mareş et al. 1979: 103s., document X):

> [...] Adecă eu, ierei popa Anghel, făcut-am aceast a mea scrisoare ca să fie de mare credinţă la mâna nepotu-miu Anghel din Olăneşti cum să se ştie că, nefăcîndu eu coconi de trupul miu şi nerămîindu mine de noi, nici frate, nici nime, fără numai de nepotu-miu Anghel din Olăneşti, socotit-am dintre in(i)ma mea şi am dat toată partea mea de moşie din Sărăcineşti, oarecîtă să va afla de preste tot hotarul şi cu cumpărătura ce-am cumpărăt, ca să-i fie moşiia lui şi ficiorilor lui, nepoţilor, strenepoţilor.

Construcţia unor astfel de texte este standardizată, după cum arată prezenţa unor stereotipuri formal juridice (enumerarea la Mareş et al. 1979: 35-46): „să-i fie moşiia lui şi ficiorilor lui, nepoţilor, strenepoţilor." Nu numai referinţele la locul întocmirii textelor româneşti, ca şi originea autorului lor, ce reies fără îndoială din documente, dar mai ales caracteristicile fonetice comune sunt cele care ne permit să determinăm apartenenţa regiolectală a unor astfel de texte. Nu limbajul colocvial al acestor texte este cel care determină limba textului, ci caracterele dialectale. De regulă se delimitează două zone dialectale mari pentru limba mai veche, aşa numitele „variante nordice" (comp. Niculescu 1981: 96ss., Cvasnîi Cătănescu 1996: 96/97) incluzînd aria dialectală moldovenească, Banatul şi marea parte a Ardealului de nord, arii marcate de păstrarea fonetismelor arhaice [dz] şi [ğ], de ex. *dzis*, în loc de *zis*, *să giora*, în loc de *jura* (Mareş et al. 1979: 207/8); a rotacismului, de ex. *tirar*, în loc de *tânăr*, precum şi a monoftongării diftongului [ai]: *câne/câine* şamd; în „variantele sudice" (Muntenia) se foloseşte [z] şi [j], deci *zic*, *jura*, *jos* (şi nu *gios* = [ğios]); *âi*: *pâine*, *câine* şamd şi nu apare rotacismul. Inversarea frecventă în timpurile compuse a verbelor trimite la variante supraregionale colocviale: *socotit-am* (*infra*, doc. X) şamd. Cei ce au abordat problema au arătat că mărcile diasistematice trec în plan secundar, fiind de o importanţă mai mică decât caracteristicile dialectale. Noi ne întrebăm dacă numai prin a porni de la statutul dialectal al unor astfel de mărci se poate argumenta existenţa unei situaţii de dialog, respectiv a unui *limbaj spontan*?

5.) Un alt tip de text, care ar putea aduce dovezi pentru limba vorbită, îl constituie cărţile populare, care s-au bucurat de mare răspîndire începînd cu sec. al XVI-XVII-lea nu numai in Europa de Vest, dar şi în România (*Ist. Lit. Rom. I*, 321ss.). In România aceste cărţi populare sunt în mare majoritate traduceri din slavonă, dar şi din greacă. Cărţile populare româneşti conţin culegeri de poveşti, legende, povestiri şi parabole, în care elementele populare sunt combinate cu multă imaginaţie cu motive religioase şi istorice (comp. Chiţimia 1972: 385ss.). Originea materialului de povestit depăşeşte de obicei graniţele naţionale şi ajunge în trecutul îndepărtat plin de mituri. In cărţile populare româneşti se repetă situaţia cunoscută din majoritatea culturilor europe scrise: fixarea scrisă este precedată de o fază mai lungă a transmiterii pe cale orală. Aşa se întîmplă cu „Alexandria", epos popula cunoscut în întreaga Europa ca „Romanul lui Alexandru", care a fost scris în anul 1620, şi a circulat şi în Romania. Romanul „Varlaam şi Ioasaf" oferă motive religioase (Privind 'filiaţia balcanică' a unor astfel de romane din perspectiva motivată istoric a se vedea documentata intervenţie a lui Muthu 2002, II, pag. 107ss.: "De la SINDIPA la DIVANUL PERSIAN").

Ambele titluri pot fi exemple pentru acest gen literar, care s-a bucurat de mare succes la publicul laic. Intrucât transmiterea orală iniţială nu ni se dezvăluieprin transpunerea scrisă, adaptarea limbii la disponibilităţile acestui public nu atestă aspectele de oralitate

ale originalului. Se poate pleca de la faptul că povestirile, după transpunerea scrisă, nu mai dispun de „cuvîntul liber", precum şi de disponibilităţile unei ornări spontane. Oare transpunerea scrisă însemană sfîrşitul oralităţii, aşa cum susţine D. Bickerton (*Roots of language*, Ann Arbor, 1981)?

6.) În prezentarea istoriei literaturii române, un rol important îl joacă componenta dialectală: După parerea lui Chiţimia (1972: 360) „literatura populară scrisă doreşte a reda timbrul loca al oralităţii prin adaptarea vieţii poporului respectiv". Cu siguranţă, vorbirea populară apare de obicei regional şi are nuanţe dialectale. Dialectal însă nu este - insistăm noi- identic cu „limba vorbită" în dialog. Ce exemple dă Chiţimia pentru stilul oral care s-ar apropia cel mai mult după parerea sa de literatura populară scrisă (care ar include şi cărţile populare)? Sunt repetiţiile, ascendenţele în topica frazei, modul de exprimare în imagini sau întorsăturile metaforice, tipice, vechi de sute de ani. Astfel, eroul romanului *Istoria lui Archirie şi Anadan* este descris în imagini de specific românesc: „părul lung pînă la brâu şi unghiile mari ca de vultur" (Chiţimia 1972: 360; 403ss.) sau vrăjitorul oriental Thevda, care, după Chiţimia, vorbeşte ca un ţăran român în romanul religios *Varlaam şi Ioasef*: „de nu vor fi toate după voia ta, atuncea să fiu eu om de nici o treabă şi urît ţie, şi vrednic nu de cinste, ci de mare munci"(Chiţimia 1972: 361); sau în „Alexandria", care s-ar derula ca o naraţiune orală, exemplul: „şi porunci Alexandru să facă faurii coifuri şi săbierii săbii şi pavăzarii paveze şi sulitarii sulițe"; dublării prin derivarea morfologica unui *nomen agentis* al cărui obiect este un cuvînt de bază, îi corespunde şi în româna de azi un procedeu stilistic: întărirea enunţului.
In acest context, pot fi amintite în *Istoria lui Archirie* variantele lexicale alese în vorbire. Acest roman reprezintă o învaţătură sub motto-ul „nu săpa groapa altuia că tu vei cadea într-însa". Dacă Chiţimia (1972: 361) face trimiteri aici la formele de plural cum ar fi „grădinări", „plugări", care pînă astăzi sunt în graiul viu contracţii ale unor singulare mai vechi „grădinariu", „plugariu" şi folosite ca *singularia*, este vorba fără îndoială de dovezi ale limbii colocviale, ale oralităţii. Această marcare este de asemenea valabilă pentru pronumele cu consoana finală mută, cum ar fi „îm-", „să-m-", „nu-ţ-", sau în cazul formelor notate dupa auz cum ar fi „hulughiţă", în loc de forma corectă „hulubiţă"; exemple ca „fetili" pentru „fetele", „pasiri" pentru „pasări" pot fi considerate dialectale. Sunt însă acestea exemple pentru limba vorbită?

Transpunerea acestor povestiri în limba română nu era determinată numai de interesul faţă de conţinut, ci şi de intenţia de a face accesibil şi în scris acest subiect publicului laic. Se poate întîmpla, cum a fost în sec. al XVI-XVII-lea în Germania, cînd autorii acestor cărţi populare erau cunoscuţi că vizînd numai un grup exculsiv de cititori. Este însă greu să estimăm retrospectiv, în ce masură aceste scrieri redau forma povestirii orale iniţiale. Fără îndoială că traducerea şi notarea scrisă a acestor cărţi populare, pe lîngă scopul lor educativ, continuă strădaniile de emancipare a limbii române, care a început cu întocmirea textelor rotacizante. Cărţile populare au contribuit la dezvoltarea limbii literare artistice numai pînă în sec al XVIII-lea (Chiţimia 1972:351ss.).

7.) Este posibil ca alte cărţi sau texte religioase mai vechi să ofere indicii ale limbii vorbite? O privire asupra „Bibliei de la Bucureşti" din 1688 ar putea să ne ofere ajutor. Această *Biblie* reprezintă o traducere completă a Vechiului şi Noului Testament de către fraţii Şerban şi Radu Greceanu. Ea nu este însă prima traducere în limba română a Bibliei.

Aceasta fusese tradusă deja între 1661/64 de către spătarul moldovean Nicolae Milescu. Noua traducere a contribuit în acelaşi timp la dezvoltarea în stadiu de proiect a unei limbi literare supraregionale unitare (comp. *Ist Lit Rom I*, p 451s.; *ILRL* ^{2}1971:167ss.). Sub aspect lingvistic, fonetica şi sintaxa acestei traduceri sunt mai puţin omogene spre deosebire de morfologie şi vocabular. In *ILRL* (^{2}1971:167ss.) se consideră că în domeniul fonetic se înregistrează în principal apariţii convergente care încă mai rezistă unei norme scrise stabilizatoare, şi că aceasta traducerea a putut deveni, în primul rînd, ca şi Luther în limba germană, o importantă bază în evoluţia românei, prin proprietăţile pe care le amintim mai jos:

- păstrarea unor arhaisme cum ar fi *-iu* in sufixul *-toriu* la *nomina agentis* de tipu *judecatoriu*; păstrarea lui *-u* final mai ales după grup de consoane sau după [i]: *un pumnu, de un cor de lungu, voiu răsipi* şamd.
- alternanţe fonetice, oscilaţia între fonetismele literare vechi şi cele noi, colocviale şi regionale, de ex. [e/i]: *arepile/aripile*; *demineaţa/dimineaţa, neputrede/neputride*; [e/a]: *lanţusele de aur/lanţusă* (plural); alternanţa vechi/nou: *pre, dupre, preste/pe, după, peste*; [î/i] *veşmintele /veşmintele*; alte alternanţe: *în vacul vacului / în veacul veacului*; *lucrul mînilor noastre /mîinile* şamd.
- prezenţa unor fonetisme noi, populare: inchiderea lui *e* după *r* > *ă*: *păhărăle*; reducerea diftongului *ea* dupa *j*, şi *ţ* > *a*: *să slujască, să şază, să împărăţască* în loc de *slujească, şează, împărăţească*.
- Morfologic, ise în evidenţă tocmai formele vechi cum ar fi *izbinde, ceriuri* (rom norm. *izbinzi, ceruri*); forme ale pronumelui relativ *care* cu articol hotărît: *împăratul carele era* (azi: *care*, neschimbate); forma articolului adjectival *cei*, astăzi *celei* (gen dat sg., nominativ *cea*): *Finess (...) au luat făgăduinţa a preoţiei cei veşnice*; nenumarate exemple pentru forma auxiliarului la persoana 3. singular al perfectului compus *au* (azi: sg. *a făcut*, plural *au făcut*) şamd.

La nivel sintactic apar următoarele particularităţi (loc. cit):
- acordul articolului posesiv dupa gen şi numar, de ex. *den doaosprazece nume ale lor*; *celor aleşi ai miei*; *ale tale sunt ceriurile şi al tău iaste pamîntul*;
- construcţii cu complement direct (forma pronominală neaccentuată, care este preluată prin pronume; în limba mai veche, în special fără reluare): *şi făcu drugii de lemne neputride, şi fereca pre eale cu aur*;
- construcţii cu complement indirect (în forma pronominală neaccentuată reluat prin pronume; limba veche fără reluare): *domnul mi-ar fi ajutat mie*;
- morfemul de acuzativ: absenţa lui *pre* (*pe*) la pronumele relativ (acuzativ): *care*(*le*): *stinge-voiu pre om, care l-am făcut* şamd.
- în vocabular se înregistrează mai ales arhaisme populare, care au supravieţuit, în timp ce la numeroşi termeni religioşi-bisericeşti de origine slavă s-a renunţat. Se produce totodată reînnoirea şi extinderea semantică a vocabularului prin preluare elementelor latine, ungare, poloneze, mai ales neogreceşti. Dacă şi sintaxa este unitară, astfel apar contrucţiile frazei în comparaţie cu traducerea textelor biblice din sec al XVI-lea „mult mai firească" (*Ist Lit Rom I*, 455). Se conturează aici fără îndoială un progres al limbii literare române; exemplele ce contravin tendinţei de respectare a normelor nu pot fi invocate ca dovezi pentru limba vorbită: împrumuturile lexicale amintite au efect pe deoparte regional, pe de altă parte, ele apar ca elemente ale unui registru de specialitate, mai puţin utilizat, e vorba de termeni precum *engolpiul* (< grec. ἐγκόλπιον) din greaca *engolpion*. Exemplele

preluate în *Ist Lit Rom I* (1964: 455) şi *ILRL* ([2]1971: 167ss.) din *Biblia* prezintă o sintaxă „firească", dar care are valoare minimă în redarea „firescului" oral, vorbit ; ele amintesc mai degrabă de vorbirea proverbiale.

Astfel de exemple oglindesc o limba română veche, dar care poate fi înţeleasă. Aceasta traducere adresată poporului simplu, spre a i se acorda acces la Sfînta Scriptură în limba maternă, a generat în timp multe greutăţi de înţelegere.. E momentul în care Biblia de abia devenea o *carte populară*: Samuil Micu-Klein a criticat-o în anul 1795: *„[...] acea tălmăcire mai pre multe locuri neplăcută urechilor auzitorilor iaste şi foarte cu anevoie de înţeles, ba pre alte locuri tocma fără de înţeles iaste [...]"* (*ILRL* [2]1971: 457).

Printre scrierile cu conţinut religios ale diferitilor autori se numără de exemplu *Cartea Românească de învăţătură*, cunoscută şi sub numele de *Cazanie* (tiparită în 1643, Iaşi) de Varlaam, Mitropolitul Moldovei (din 1632). Este vorba de o compilaţie de povestiri homiletice, liturgice şi hagiografice, formată în parte din textele latine, în parte din structuri proprii, toate dispuse şi gîndite ca un fel de catehism pe teme religioase în limba română. După prima fază de transpunere scrisă sub forma de traduceri, textele lui Varlaam pot fi considerate începutul evoluţiei limbii romăe spre o limbă scrisă elevată. Părţile de proză pline de conţinut din *Cazanie* sunt considerate in *ILRL* ([2]1971: 125) drept „naraţiune artistică": *Aici autorul foloseşte o limbă viguroasă, închegată, bogată, foarte expresivă, plină de naturaleţe.(...) Caracterul oral al acestor naraţiuni şi lirismul de care sînt pătrunse, cu tot conţinutul teologic al textului, le conferă valoarea de aleasă proză artistică*. Cuvintul cheie „oral" nu poate apărea aici însă ca trimitere spre elementele unei limbi vorbite; foarte vizibil, el ia în considerare reminiscenţele regiolectale moldoveneşti din limba mitropoliţilor.

8.) Dezvoltarea ulterioară a limbii scrise în cursul sec 17/18 se conturează apoi printr-o renunţare tematică a literaturii relioase şi hagiografice. Din Moldova, din Iaşi, centrul ei cultural-religios, porneşte o amintire a trecutului naţional propriu. Aceasta „renaştere" se oglîndeşte într-un gen nou, în cronicile istorice, scrise de cronicari învăţaţi cum ar fi Grigore Ureche (1590–1647; *Letopiseţul Ţării Moldovei*), mitropolitul Moldovei Dosoftei (1624–1693), militarul şi diplomatul de formaţie poloneză Miron Costin (1633–1691; *De neamul moldovenilor, Letopiseţul Ţării Moldovei*, 1675) sau Ion Neculce (1672–1745). Aceste cronici, care relatează în principal despre trecutul patriei, despre luptele împotriva duşmanilor străini, luptele interne pentru putere dintre diferitele familii conducătoare, se remarcă printr-un nivel lingvistic variat. Astfel, pe lîngă incontestabila erudiţie, la Dosoftei sau Miron Costin sau la unii cronicari cum ar fi Ureche şi Neculce, se poate observa introducerea vorbirii populare şi realizarea unui registru oral elevat (comp. *ILRL* [2]1971: 23/24). Tendinţe similare se înregistrează şi în Muntenia: aici limba *Cronicii anonime* a Domniei lui Matei Basarab (domnitor 1632–1654) sau a *Anonimului Brîncovenesc* (sec al XVII-lea) nu se putea compara cu stilul cultivat din *Istoria Ţării Româneşti* a stolnicului Constantin Cantacuzino (1650–1716). În *Letopiseţul Ţării Moldovei* al lui Gr. Ureche (copie mai veche din 1670) se regăsesc pe lîngă elementele unui stil literar elevat şi forme colocviale sau procedee preucm: coordonarea în frază prin copula *şi* (*ILRL*, 1971: 248): *şi acolo veni vestea lui Ştefan vodă, că vine şi altă oaste leşească într-ajutoriu craiului, şi atuncea au chemat pe Boldur vornicul, şi i-au dat oaste, şi de sîrg l-au trimis împotriva acei osti, şi i-au zis să le dea războiu.*

Şi în *Letopiseţul Ţării Moldovei* de Neculce (primele manuscrise din sec. al XVII-lea) se regăsesc astfel de construcţii sintactice; *contructio ad sensu*, de tip *căci neamul turcilor* sînt *mai înţălepţi şi mai puternici* poate fi considerată ca trăsătura orală (*ILRL*, ^{2}1971: 283). In şfîrşit, *Cronica anonimă a domniei lui Matei Basarab* din Muntenia cuprinde conform *ILRL* (^{2}1971: 304) *trăsăturile vorbirii populare neîngrijite, dar vii, colorate. Uneori autorul, dînd frîu liber sentimentelor sale, foloseşte exclamaţia şi invectiva.* Am avea aici de-a face cu un izvor de elemente al „limbii orale"? Un răspuns ar fi o evaluare mai exacta a acelei cronici. Un alt indiciu al limbii populare îl constituie vorbirea directă sub forma de dialog folosită în special în *Anonimul brîncovenesc*. De asemenea, rămîne neclar, în ce masură aceste dialoguri (comparaţie cu exemplele din *ILRL* ^{2}1971: 346) pot fi considerate mai degrabă ca forme ale unei oralităţi fictive; cîtă vreme criteriul absolut necesar pentru limba vorbită, adică tocmai *canalul sonor* şi *situaţia concretă* a vorbirii nu sunt atestate!

Sub aceeaşi rezervă terminologică se află şi pasajele în care Miron Costin conform *ILT I* (1964: 403) *părăseşte artificiul stilistic şi se sprijină pe limba vorbită; fraza este fără întortochieri, simplă şi poetică.* Această evaluare poate fi acceptată. In special, cuvîntul „simplu" şi „poetic" poate fi înţeles ca oximoron lingvistic, ce trădează iluzia cronicarului de a putea apela registrul limbii vorbite în aceeaşi calitate ca şi realitatea auditivă. Astfel se poate devia de la „regula", conform căreia la cei mai mari dintre cronicari, cum ar fi Dosoftei, Miron Costin sau Constantin Cantacuzino şi în special învăţatul universal Dimitrie Cantemir, acolo, unde apar elemente din limba populară, acestea se datorează mai degrabă ambiţiilor stilistice şi literare.

9.) Abia Ivănescu (1980:602ss.) este cel care dedică limbii populare un întreg capitol pentru perioada de la jumatatea secolului al XVIII-lea pînă la 1829. Încadrîndu-le între schimbările politice şi sociale externe ale epocii, el încearcă să găsească schimbările esenţiale ale limbii populare. Reţinem dintre acestea:

- *g* > [į] mai ales in Muntenia: [įinda] <*ghinda*; [įoacă]<*ghioacă*, [įete] <*ghete* şamd.
- formele de genitiv/dativ ale pronumelui demonstrativ: *aŝeíį(a)*, sau *aŝeí(a)*, *aŝéį(a)* în nordul Ardealului (fără Maramureş şi Crişana) şi în NE Moldovei, ca şi *(h)ăiį(a)*, din Banat, Oltenia, Muntenia şi sudul Ardealului- au fost înlocuite - „probabil" în a doua jumătate a sec. al XVIII-lea - cu formele analogice *(a)ŝeléį(a)*, *aŝéleį(a)*, *(h)ăléį(a)*, *(h)áleį(a)*, norma de azi: *(a)celei(a)*.
- schimbări în vocabular, de exemplu în Moldova şi Ţara Românească: *judecatorie* atît pentru clădirea unde se judecă, cît şi pentru instituţie; termeni noi din industrie (Ivănescu 1980: 602-605): *fabrica* (de origine rusească); înalţarea de *schele* (olteneşte *schile*) pe Dunare între 1775/95; nenumarate elemente din perioada războiului ruso-turc, de exemplu in moldoveneşte: *ahotnic* „dornic" (din rusescul *ochotnik* „vinator"), *lacom* „vinovat"; *volintir* „voluntar" (tot din rusescul „volintir") şmd.
- elemente greceşti, enumerate la Ivănescu fără o ordinie specifică pe straturi sau diacronică, exemple de tipul *epitrop*, *imputernicit*, *efor* „administrator", *arhondologie* „arta nobiliară", *ipochimen* „persoana imputernicită", *simandicos* „important" (azi cu o conotaţie ironică), care, conform lui Ivănescu, existau în spaţiul numit, însă nu erau în circulaţie pe atunci, şi cu siguranţa nu de către vorbitorul simplu. Dimpotriva însă, numeroase cuvinte greceşti cu referinţa generală cum ar fi *zahar* (mold. *zahár*), *portocale*, *prosop*, *ipocrizie*, *orfan*, *mutră* sau nenumarate verbe cum ar fi *a se plictisi*, *a se sclifosi*,

s-au impus în limbajul zilnic fără variante sinonime. In această epocă se face simțită o puternica influență germană chiar și în limbajul cotidian, dupa pacea de la Karlowitz 1699 și la începutul dominației austriece în Ardeal și, din 1718, în Banat. Un nivel lingvistic care juca un rol important în mod normal în tipologia limbilor vest romanice a acelei epoci, *argoul*, nu este ușor de identificat în limba română în opinia lui Ivănescu (*loc.cit.*). Evident că acest strat lingvistic se combină cu elemente provenite în România din Sinti și Roma. Expresii cum ar fi *am avut bafta*, *bistari*, *a ciordi*, *a hali*, *mistó* trimit în aceasta direcție, iar originea lor nu poate fi determinată în particular.

Pentru sec. al XVIII-XIX-lea Ivănescu (1980: 606) remarcă o adaptare a fenomenelor dialectale și a tendințelor de normare în diferitele dialecte literare (în afară de moldovenește), care în Muntenia își găsesc reproducere în scris, de ex. *țărîle*, *țărîi* sînt înlocuite cu (muntenește) *țările*, *țării*; apoi pronunția dialectală (Maramureșul de nord, Banat) din [ž] (fricativa sonoră) in loc de [ğ] (africata sonoră), spre ex. *ginerele*, în prima jumătate a sec al XVIII-lea sînt redate în scris „nu numai acolo unde și dialectul muntean prezintă aceasta transformare [jurat, jurămînt], dar și în alte cazuri", cum ar fi *leje*, *dejet*, *jurat*, *juramînt*, *a inteleaje*, *Mărjinimie*, *Jioagiu*, *josu*, *jupînul* etc. (*loc. cit.*), adică acolo unde varianta muntenească și cea ardelenească nu cer [ž], *lege*, *înțelege*, ci norma actuală [ğ]: *lege*, *deget* șamd. Sînt exemple pentru introducerea formelor populare în limba scrisă, care (din diferite motive) nu devin normative (Ivănescu 1948: 120, 128–131; 1980: 606). Alte feneomene populare apar în sec al XVIII-lea în texte din Ardeal și Banat, care, conform lui Ivănescu (1980: 607s.) ar putea însemna o înlăturare a normelor lingvistice mai vechi: *curînd* în loc de *curund* [?], *judecată* în loc de *ğudeț*, *acum/acmu*, *păntru*, *pîntru/pentru*, *au t'eltuit* in loc de *au cheltuit*, toate din Ardeal și Crișana; *zioa*, *au luvat* (=*luat*); *scamnul* (*scaunul*) din Banat, cu scriere latinizată; așa și *tut* în loc de *tot* la Gheorghe Șincai, *tute va să zică toate*", adică exemple care sunt considerate fonetisme ardelenești și care, ca unele latinisme construite de Școala Ardeleană, nu au fost preluate în limba literară (Ivănescu 1980: 607s.).

O încercare ulterioară de a introduce formele dialectale în norma scrisă, către sfîrșitul sec. al XVIII-lea, o datorăm lui Paul Iorgovici în *Observații asupra limbii românești* din 1799. El scrie grupul *št* provenit din lat. *sc+e*, *i* cu *sč*: *a sci* (pentru *a ști*), *sciiu=știu* s.a., nefiind, desigur, la iorgovici, vorba de o scriere latinizata (*a sci* din lat. *scire*), ci despre o pronunție bănățeană frecventă *šć* pentru *št* inainte de *e* și *i* sau *št* cu *t* palatal (vezi Ivănescu 1980: 618); de asemenea alte trăsături bănățene, cum ar fi modificarea lui *a scrie* (lat. *scribere*) în forma de *a scria*; derivarea cu prefixul *de-* la *a descriia*, nu s-a putut impune moldovenescului *a descrie*; la fel s-a întîmplat și în cazul verbului *a curre*, în grafia latină cu *rr* (norma *a curge* din lat. *curre(re)*), sau a formei auxiliarului pentru condițional *reaș* în loc de *aș*; pe de altă parte, Iorgovici aduce o terminație dialectală (Banat și Ardeal) la persoana a treia plural, ind. imperfect, concordantă cu norma actuală: *ei cîntau*, *ei făceau*.

Pentru cea de-a două jumătate a secolului al XIX-lea, Rosetti/Cazacu/Onu (^{2}1971: 25) observă o îndepărtare de graiul viu. Și Ivănescu (1980: 620) constata această tendință spre sfîrșitul sec. al XVIII-lea. Astfel, el constată la Budai-Deleanu sau la poeții Costache Conachi (1777–1849; comp. *ILRL* ^{2}1971: 563–573) și Iancu Vacarescu (1792–1863; *op. cit.*, 518-530) o deschidere spre influențele lexicale și fonetice populare. Acestea ar favoriza dezvoltarea unei limbi a literaturii laice în contrast cu limba bisericească din cărțile religioase. Autorii *ILRL* (^{2}1971: 25) interpretează această dezvoltare, adică

„procedeul notării graiului viu", ca o „trasatură a artei realiste, iar impresia veridicității în operele care aparțin realismului se datorează și consemnării particularităților limbii vorbite". Elementele de oralitate sunt consemnate apoi la Ion Creangă, Ion Luca Caragiale sau Mihail Sadoveanu, prozatori români moderni, care au transformat stilul oral, dialectul țărănesc și limbajul omului de pe strada, într-un program literar bazat pe intuiția proprie. După cum am mai menționat, această cale fusese deschisă de Budai-Deleanu. El introdusese aspecte regionale, de mult uitate astăzi, nu numai din motive stilistice, ci și pentru a le salva: *jecaș* „jefuitor", *răgula*, *țîră*, „o bucată mică" șamd. Pe lîngă acestea apar și forme mai vechi, de ex. așa numitul *infinitiv cu funcție verbală*: *unde norodul fără-osăbire / A vorbi și sfătuire poate (...)*" („Tiganiada", Cîntul X, Versul 25). Oare explicația lui Paul Cornea (apud Fugariu, p. 468) că eroii lui Budai-Deleanu „folosesc un limbaj vulgar și zgrunțuros, cu un fonetism țipător, în care vocalele se asociază cu consoane vibrante (...), iar abaterile de la regulile pronunțării se fac în spiritul oralității populare" – justifică utilizarea limbajului vulgar al poporului în literatura scrisă?

10.) Varietățile lingvistice din *Țiganiada* pot fi separate foarte greu: ce este limbaj colocvial, ce este regional, ardelenesc, în ce măsura autorul îi prezintă pe *țiganii* adevărați care vorbesc în *Țiganiada*? Ce este - din dragostea autorului față de dialectul natal - limbaj colocvial, concret, ce este ficțiune literar-lingvistică, în care limba poporului se întîlnește cu realitatea și limbajul cotidian? Această întrebare este valabilă bineînțeles pentru scriitorii și textele deja menționate, care promit o imagine asupra limbii vorbite. O extindere a acestei cercetări către alți autori sau alte tipuri de text, cum ar fi cronicile din sec. al XVII-XVIII-lea, poate căar fi încă dificilă. Abordarea acestei teme necesită o cercertare a materialului în ansamblu. Inainte de toate însă, e necesar un riguros demers terminologic, o definire a unităților de metalimbaj cu care să operăm, inclusiv a lui *limbă vorbită*..

Bibliografie

Andriescu, Alexandru, *„Scris – vorbit în vechea română literară"*, in: *AUI* (*Analele științifice ale Univ. ‚A.I. Cuza' din Iași*) 33, 1987, pp. 47–51.
Avram, Mioara, *„Gramaticile lui Timotei Cipariu"*, in: Timotei Cipariu, *Opere II* [= *Gramatec'a limbei române. Partea a II-a. Sintetică*, Bucureşti 1877], Ediție îngrijită de Carmen-Gabriela Pamfil, Introducere de Mioara Avram, Bucureşti, 1992, p. V–XLVI.
Caragiu-Marioțeanu, Matilda, *„Rumänisch: Areallinguistik I. Dakorumänisch"*, in: Holtus, Günter / Metzeltin, Michele / Schmitt, Christian (Hgg.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik III*, Tübingen, 1989, pp. 405–423.
Caraman, Petru, *Studii de Etnologie*, Bucureşti, 1998.
Călinescu, G, *Istoria Literaturii Române. Compendiu*, Bucureşti, 1968.
Chițimia, I. C., *Pobleme de Bază ale Literaturii Române Vechi*, Bucureşti, 1972.
Cvasnîi Cătănescu, Maria, *Limba română. Origini și dezvoltare. Studiu, antologie de texte românești vechi, explicații, glosar și bibliografie*, Bucureşti, 1996.
Densusianu, Ovid, *Histoire de la langue roumaine*, 2 vol., Paris, pp. 1901–1938.
Ernst, Gerhard, *„Prolegomena zu einer Geschichte des gesprochenen Französisch"*, in: Stimm, Helmut (Hg.), *Zur Geschichte des gesprochenen Französisch und zur Sprachlenkung im Gegenwartsfranzösischen* (Beiträge des Saarbrücker Romanistentages 1979), Wiesbaden 1980, pp. 1–14.

Ernst, Gerhard, *„Gesprochenes Französisch zu Beginn des 17. Jahrhunderts. Direkte Rede in Jean Héroards* Historie particulière de Louis XIII *(1605-1610)"*, Tübingen, 1985.
Fassel, Luminița, *„Der Begriff* Altrumänisch *in den Überblicksdarstellungen zur rumänischen Sprachgeschichte. Periodisierungsfragen"*, in: *Balkan-Archiv, Neue Folge*, 22/23, 1997/1998, pp. 153–169.
Fugariu, Florea (ed.), *Ioan Budai-Deleanu, Țiganiada sau Tabăra-Țiganilor. Poemation eroi cómico-satiríc alcătuit în doaospărzece cîntece de Leonáchi Dianéu* (Repere istorico-literare alcătuite în redacție de Andrei Rusu, pp. 437–508.), București, 1981.
Gheție, Ion, *Începuturile scrisului în limba română. Contribuții filologice și lingvistice*, București, 1974.
Gheție, Ion, *Baza Dialectală a Românei Literare*, București, 1975.
Hasdeu, *Cuvente II*: Hasdeu, Bogdan Petriceicu, *Cuvente den bătrân, I-III* (1878ff); tomul *II, Limba română vorbită între 1550-1600*, Ediție îngrijită și note de Gheorghe Mihăilă, București, 1984.
Iordan, Iorgu, *Sintaxa normativă. O gramatică a greșelilor*, București, 1943, ^{2}1947.
Iordan, Iorgu, *Stilistica limbii române*, București, 1944, ^{2}1975.
Iordan, Iorgu / Robu, Vladimir, *Limba Română Contemporanea*, București, 1978.
Irimia, Dumitru, *Strucutra stilistică a limbii române contemporane*, București, 1986.
Ivănescu, Gheorghe, *Problemele capitale ale vechi romîne literare*, Iași, 1948.
Ivănescu, Gheorghe, *Istoria Limbii Române*, Iași, 1980.
Koch, Peter / Oesterreicher, Wulf, *Gesprochene Sprache in der Romania: Französisch, Italienisch, Spanisch*, Tübingen, 1990.
Kuhn, Alwin, *Die Romanischen Sprachen*, Bern, 1951.
Mareș *et al.*1979: Mareș, Alexandru, *Documente și însemnări românești din secolul al XVI-lea*, Text stabilit și indice de Gheorghe Chivu, Magdalena Georgescu, Magdalena Ioniță, Alexandru Mareș, Alexandra Roman-Moraru, *Introducere* de Alexandru Mareș, București, 1979.
Muthu, Mircea, *Balcanismul literar românesc. Balcanitatea și Balcanism, I-III,* Cluj-Napoca: Dacia (Colecția *Universitaria*).
Niculescu, Alexandru, *Outline History of the Romanian Language*, București, 1981.
Panaitescu, P. P., *Începuturile și biruința scrisului în limba română*, București, 1965.
Pană-Boroianu, Ruxandra, *„Dialectologie istorica"*, in: *Tratat* 1984, pp. 41–57.
Philippide, Alexandru, *Originea Romînilor*, vol. I: *Ce spun izvoarele istorice*, Iași, 1925, vol. II: *Ce spun limbile romînă și albaneză*, Iași, 1928.
Piru, Alexandru, *Istoria Literaturii Române de la origini pînă la 1830*, București, 1977.
Prüßmann-Zemper, Helga, *Entwicklungstendenzen und Sprachwandel im Neufranzösischen. Das Zeugnis des Héroard und die Genese des gesprochenen Französisch*, Bonn (Dissertation), 1986.
Rosetti, Alexandru/Pop, Mihai/Pervain, I., *Istoria Literaturii Romîne I. Folclorul. Literatura Romînă în perioada feudală (1400-1780)*, București, 1964.
Rosetti *et al.* ^{2}1971: Rosetti, Alexandru/Cazacu, Boris/Liviu Onu, *Istoria Limbii Române Literare*, Vol. I., *De la origini pînă la începutul secolului al XIX-lea*, București, ^{2}1971.
Rosetti, Alexandru, *Istoria Limbii Române. De la origini pînă la începutul secolului al XVII-lea (Ediție definitivă)*, București, 1986.
Tratat 1984: *Tratat de Dialectologie Românească* (Coordinator Valeriu Rusu), Craiova, 1984.

Turculeţ, Adrian, *„Rumänisch: Grammatikographie"*, in: Holtus, Günter / Metzeltin, Michele / Schmitt, Christian (Hgg.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik III*, Tübingen, 1989, pp. 481–491.
Vaida, Mircea, *Ion Budai-Deleanu*, Cluj, 1977.
Vulpe, Magdalena, *„Dialectal, popular, oral"*, in: *Tratat* 1984, pp. 134–138.
Vulpe, Magdalena, *„Rumänisch: gesprochene und geschriebene Sprache"*, in: Holtus, Günter/Metzeltin, Michele/Schmitt, Christian (Hgg.), *Lexikon der Romanistischen Linguistik III*, Tübingen, 1989, pp. 165–175.

Limba română a traducerilor

Dr. Camelia Petrescu, Dr. Marion Cohen-Vida
"Politehnica" University of Timişoara, Romania

Introducere

Ca act de comunicare dual care presupune existenţa a două coduri lingvistice distincte, limba sursă şi limba ţintă, traducerea reflectă relaţia dintre aceste două coduri, în funcţie de identităţile lor lingvistice şi culturale respective.

Orice cod folosit de o comunitate lingvistică include, conform clasificării lui Henri Gobard, „patru tipuri de limbaje sau subcoduri care sunt:

I. *Limbajul vernacular*, care este local, vorbit spontan, mai puţin adecvat pentru *a comunica* şi mai degrabă folosit pentru a realiza *comuniunea*, singurul limbaj care poate fi considerat limbă maternă.
II. *Limbajul vehicular,* care este naţional sau regional, învăţat din necesitate în scopul comunicării în mediul urban.
III. *Limbajul referenţial,* care este legat de tradiţiile culturale, orale şi scrise şi care asigură continuitatea valorilor culturale prin trimitere sistematică la patrimoniul cultural existent.
IV. *Limbajul mitic*, care funcţionează ca instanţă finală, ca magie verbală, a cărui incomprehensibilitate este considerată o dovadă irefutabilă a sacrului..." (Henri Gobard, 1976 apud Annie Brisset in Lawrence Venuti (ed), 2000: 345, s.a., trad.n.).

Limbi în competiţie

Annie Brisset constată că traducerea, de-a lungul istoriei, s-a orientat în principal către limba maternă, „scopul ei fiind acela de a înlocui limba străină, formele străine de exprimare, percepute ca forme de alienare, chiar de deposedare (...) cu limba maternă. Nu întâmplător, limba maternă aleasă este limbajul vernacular, «marca indelebilă a identităţii, a apartenenţei». Traducerea devine astfel un act de reclamare şi recucerire a identităţii, o operaţie de anexare. Prin ea nu se crează o limbă nouă dar prin ea un dialect este ridicat la rang de limbă naţională şi culturală." (in Lawrence Venuti (ed), 2000: 345-6).

Două exemple ilustrează această „ridicare", „elevare", de la dialectal/vernacular la naţional/referenţial: traducerea Bibliei de Luther, care a contribuit semnificativ la crearea limbii germane şi înlocuirea latinei cu franceza, ca urmare a edictului de la Villers- Cotterêts, în secolul al XVI-lea, prin care s-a iniţiat o adevărată mişcare de traducere menită să schimbe radical statutul vernacular al limbii franceze.

Putem adăuga, la aceste exemple, pe ce al limbii române care, aproximativ la aceeaşi dată, secolul al XVI-lea, începea să înlocuiască, prin traduceri de texte religioase şi laice, slavona oficială.

Dacă acest comportament etnocentric al limbilor în contact a dus, în secolul al XVI-lea la crearea limbilor şi implicit a culturilor naţionale, două-trei secole mai târziu, acelaşi comportament a făcut ca limbi naţionale precum engleza, franceza, spaniola, rusa, să se transforme în limbi „supernaţionale" sau „imperialiste" care au înlocuit idiomurile locale

din teritoriile colonizate sau ocupate. Imperiile au căzut între timp, majoritatea ţărilor s-au eliberat, s-au emancipat politic dar au rămas dominate lingvistic, dat fiind faptul că limbile lor referenţiale, purtătoare de valori culturale, au rămas limbile „imperialiste".

Astăzi engleza americană, ca limbă a naţiunii celei mai influente din lume, şi-a asumat în mod consistent rolul de conducător în competiţia limbilor. Lumea Nouă a „inventat": *societatea de consum, hot-dog-ul, spotul publicitar, bluejeans-ul, musical-ul, jazz-ul* etc., iar Lumea Veche a importat „invenţiile" şi le-a adoptat şi numele americane. Limbile Europei contemporane conţin o însemnată cantitate de împrumuturi americane iar româna nu face excepţie. Ea a adoptat cuvinte ca *hamburger, stres, management, fan, week-end, business, show, tabloid, top, thriller, design* etc., adaptându-le, parţial, la propriul sistem gramatical şi fonetic sau a împrumutat doar „sensuri" pentru cuvinte româneşti. Acest tip de împrumut numit calc semantic se referă în general la cuvinte cu forme similare în engleză şi română. Astfel, verbul *a realiza* şi-a îmbogăţit conţinutul semantic cu sensul verbului similar din engleză, *to realize* care este „a conştientiza, a începe să înţelegi" (Oxford Advanced Learner's Dictionary, 2000, trad. n.). În acelaşi mod, adjectivul românesc *formal* a adăugat, la sensul original, pe acela al adjectivului *formal* din engleză, care este „foarte corect, adecvat unor ocazii oficiale" (Oxford Advanced Learner's Dictionary, 2000, trad.n.). Dicţionarul Explicativ al Limbii Române (1996) menţionează sensurile dobândite de cele două cuvinte, ceea ce arată că ele au fost general acceptate şi asimilate de vorbitorii români. Împrumuturile foarte recente de cuvinte sau sensuri englezeşti – făcute în ultimii zece ani, ca urmare a „redeschiderii" societăţii româneşti către lumea vestică – nu sunt încă menţionate de dicţionarele limbii române.

Astfel, cuvinte ca: *rating, thriller, fashion* etc. sau sensurile englezeşti ale cuvintelor româneşti *curricular* (în colocaţia *reformă curriculară*) sau *a aplica* (în colocaţia *a aplica pentru un post/job*, un calc al englezescului *apply for a job*), nu sunt incluse în dicţionare. Deşi neacceptate încă de lingvişti, astfel de împrumuturi abundă mai ales în mass-media prin definiţie, zona cea mai cosmopolită a oricărei culturi naţionale.

Limbi în pericol

Puriştii din toate timpurile s-au opus împrumuturilor, care, în viziunea lor, ar periclita caracterul naţional al limbii de adopţie. Istoria limbilor demonstrează, însă, că acest lucru nu s-a întâmplat niciodată.

După două sute de ani de „expunere" la limba franceză (ca urmare a Cuceririi normande din 1066 d.Hr.) – fapt care explică de ce mai mult de jumătate din cuvintele din limba engleză sunt de origine latină – limba engleză a rămas o limbă germanică. Similar, după o şi mai lungă „expunere" la slavonă, româna şi-a păstrat caracterul romanic.

Deşi reprezintă un motiv de frustrare pentru vorbitorul comun, cel puţin până la asimilarea lor completă în limba de adopţie, împrumuturile nu pot afecta caracterul referenţial al unei limbi, deoarece ele nu înlocuiesc fondul principal de cuvinte şi nu îi modifică structurile lexicale şi gramaticale.

Nu împrumuturile sunt cele care pun limbile în pericolul de a-şi pierde identitatea structurală, *forma mentis* ci *traducerile orientate către limba sursă*. Limba română a unei traduceri „orientate" către engleză este o limbă alienată, o combinaţie de structuri lexicale şi gramaticale englezeşti şi cuvinte româneşti.

O mostră de astfel de limbă este oferită în tabelul de mai jos. El cuprinde un text original în limba engleză americană, traducerea sa, publicată în limba română şi tradu-

cerea noastră, nepublicată, menită să evidenţieze devierile de la sensul lexical şi gramatical şi inadecvarea la stilul originalului. Textul original este un fragment din Arend Lijphart, *Patterns of Democracy. Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries*, Yale University, 1999, iar textul tradus este un fragment din traducerea publicată Arend Lijphart, *Modele ale democraţiei. Forme de guvernare şi funcţionare în treizeci şi şase de ţări*, Polirom, 2000.

TEXT ORIGINAL	TRADUCERE PUBLICATĂ	TRADUCEREA NOASTRĂ
Table of Contents	Cuprins	Cuprins
Preface 1	Prefaţă 1	Prefaţă 1
Introduction 2	Introducere 2	Introducere 2
The Westminster Model of Democracy 3	Modelul Westminster al democraţiei 3	Democraţia de tip Westminster 3
The Consensus Model of Democracy 4	Modelul consensualist al democraţiei 4	Democraţia de tip consensual 4
Thirty-Six Democracies 5	Treizeci şi şase de democraţii 5	Treizeci şi şase de democraţii 5
Party Systems: Two-Party and Multiparty Patterns 6	Sisteme de partide 6	Sisteme politice: bipartidism şi pluripartidism 6
Cabinets: Concentration Versus Sharing of Executive Power 7	Cabinetele. Concentrarea puterii contra distribuţiei puterii executive 7	Modele de guvernare. Guverne monocolore versus coaliţii guvernamentale 7
Executive-Legislative Relations: Patterns of Dominance and Balance of Power 8	Relaţii executiv-legislativ. Modele ale dominanţei şi ale echilibrului puterii 8	Relaţia dintre executiv şi legislativ: între dominaţie şi echilibru 8
Electoral Systems: Majority and Plurality Methods Versus Proportional Representation 9	Sisteme electorale. Metodele majoritară şi pluralitară contra reprezentării proporţionale 9	Sisteme electorale: majo-ritarism sau reprezentare proporţională ? 9
Interest Groups: Pluralism Versus Corporatism 10	Grupuri de interese. Pluralism contra corporatism 10	Grupuri de interese: Pluralism vs corporatism 10
Division of Power: The Federal-Unitary and Centralized-Decentralized Contrasts 11	Dispersarea puterii. Contrastele federal-unitar şi centralizat-descentralizat 11	Separarea puterilor. Antinomiile federal-unitar şi centralizat-descentralizat 11
Parliaments and Congresses: Concentration Versus Division of Legislative Power 12	Parlamente şi Congrese. Concentrare contra divizare a puterii legislative 12	Tipuri de parlament şi de congres. Puterea legislativă: între concentrare şi dispersare 12
Constitutions: Amendment Procedures and Judicial Review 13	Constituţii. Proceduri de amendare şi de control constituţional 13	Tipuri de constituţie. Metode de revizuire şi modificare 13
Central Banks: Independence Versus Dependence 14	Băncile centrale. Independenţă contra dependenţă 14	Băncile centrale: între independenţă şi dependenţă 14
The Two-Dimensional Conceptual Map of Democracy 15	Harta conceptuală bidimensională a democraţiei. Cele două dimensiuni 15	Harta bidimensională a democraţiei: o reprezentare conceptuală 15

TEXT ORIGINAL	TRADUCERE PUBLICATĂ	TRADUCEREA NOASTRĂ
Macro-Economic Management and the Control of Violence: Does Consensus Democracy Make a Difference?	Managementul macroeconomic şi controlul violenţei. Este diferită democraţia consensualistă ?	Tipurile de guvernare şi controlul violenţei: Democraţia de tip consensual sub semnul întrebării
16	16	16
The Quality of Democracy and a "Kinder, Gentler" Democracy: Consensus Democracy Makes a Difference	Calitatea democraţiei şi o democraţie „mai generoasă mai tolerantă". Democraţia consensualistă este diferită	Calitatea democraţiei: democraţia consensualistă sau pentru o democraţie mai blândă, mai tolerantă
17	17	17
Conclusions and Recommendations	Concluzii şi recomandări.	Concluzii şi recomandări.
App. A	Apendi-cele A	Anexa A
Two Dimensions and Ten Basic Variables, 1945-96 and 1971-96	Două dimensiuni şi zece variabile fundamentale, 1945-1996 şi 1971-1996	Două dimensiuni, zece variabile fundamentale, 1945-96 şi 1971-96
App. B	Apendi-cele B	Anexa B
Alternative Measure of Multipartism, Cabinet Composition, and Disproportionality, 1945-96 and 1971-96	Unităţi de măsură alternative ale multipartidismului, compoziţiei cabinetului şi disproporţionalităţii, 1945-1996 şi 1971-1996	O metodă de reprezentare cantitativă a pluripartidismului, compoziţiei cabinetului şi disproporţionalităţii, 1945-96 şi 1971-96
References	Referinţe	Bibliografie
Index	Indice	Index

„Copleşită" de engleză, limba română a acestei traduceri pare a-şi fi pierdut „inteligenţa" şi mijloacele proprii de exprimare şi pare a fi devenit un idiom vernacular. Cititorul român fără cunoştinţe de limba engleză are experienţa frustrantă a sensului care „scapă", deşi cuvintele sunt aparent familiare.

În concluzie, se poate spune că, în traducere, limbile fie îşi dobândesc fie îşi pierd statutul referenţial, determinate atât de factori lingvistici cât şi de factori extralingvistici.

Bibliografie

Berman, Antoine, *L'épreuve de l'étranger,* Gallimard, Paris, 1984.

Iarovici, Edith, *A History of the English Language*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1973.

Ţâra, Vasile, Munteanu Ştefan, Istoria limbii române literare, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 1978.

Venuti, Lawrence (ed.), *The Translation Studies Reader,* Routledge, London, 2000.

S-a zis cu tirania textului încremenit în pagină, trăiască cititorul eliberat!

Ina Bercea

Teoria şi practica textuală ancorează valoric în forţa clasicismului românesc. Ideea se întemeiază pe exegetica Marinei Cap-Bun, un condei interesant în mass-media românească, ce a semnat recent volumul *Literatura marilor clasici* (vol. I: Spiritul Critic Junimist între teoria şi practica textuală, Ovidius University Press, Constanţa, 2003).

Redactor şef la *Agora* (trimestrial tomitan de cultură şi dialog interdisciplinar), lector la Facultatea de Litere a universităţii constănţene „Ovidius", critic şi istoric literar, membră, între altele, al Uniunii Scriitorilor, dar şi al Grupului Român de Lingvistică Aplicată, predă *Literatura marilor clasici, Cultură şi civilizaţie românească, Repere în eminescologie, Poetica absurdului, Literatură fantastică.* În anul academic 2001-2002, ca bursieră Fulbright, a predat *Limbă şi civilizaţie românească* şi un curs de literatură comparată – *The Fantastic and the Absurd in Literature* - la University of Washington, Seattle.

Autoarea a debutat editorial în 1998 cu un remarcabil şi incitant *Studiu despre opera lui I.L. Caragiale*: *Oglinda din oglindă* (Pontica), iar în 2001 a revenit cu o altă contribuţie teoretică şi analitică de excepţie: *Între absurd şi fantastic. Incursiuni în apele mirajului* (Paralela 45). Efervescenţa spirituală a Marinei Cap-Bun a fost probată şi de volumul *Lecturi critice* (Paralela 45, 2003), în care autoarea integrează cultura şi literatura română în sistemul valorilor occidentale având forţa şi abilitatea de a cuprinde genul proxim şi diferenţa specifică.

De-a lungul timpului, a semnat peste 100 de studii şi articole de specialitate în reviste prestigioase din ţară (*România literară, Viaţa românească, Convorbiri literare, Steaua, Tomis, Paradigma, Agora*) şi din străinătate şi a susţinut numeroase conferinţe publice şi ştiinţifice la instituţii academice şi culturale naţionale şi internaţionale.

Intervenţia de faţă vă propune atenţiei cel de-al patrulea volum al autoarei, o cercetare dedicată clasicilor, deloc anchilozată şi ternă, deloc procustiană prin supunere normată, ci o carte de excepţie, temerară şi provocatoare, cu temei instituţional, un instrument didactic exemplar în fixarea celei mai importante perioade din literatura română ce demonstrează că a fi clasic înseamnă a crea limbaje. În acest prim volum al cursului, Marina Cap-Bun prezintă cu rigoare, suplеţe şi spirit analitic trei mari secţiuni: *Junimea şi Convorbirile literare, Titu Maiorescu şi Ion Luca Caragiale.* Citind cartea veţi avea certitudinea de „a asista" la o primă întrunire literară, acolo unde se nasc „idei de instituţionalizare", „prelecţiuni şi programe junimiste". Atmosfera întrunirilor se construieşte când pe informaţii istorice, ideologice, estetice, când pe aspecte picante despre dosarul de enormităţi şi perindarea generaţiilor literare la „Junimea" şi „Convorbiri literare". Dinamica vieţii literare şi culturale junimiste, oglindită prin reflecţii subtile în fenomenul cultural actual, porneşte de la prima tentativă de evaluare critică serioasă. Locurile comune din receptare sunt spulberate.

Punctăm numai câteva dintre meritele volumului, care deţine şi rafinează sisteme conceptuale dintre cele mai rafinate, metode complexe ale cercetării literare adecvate discursului artistic perceput ca nesomn al capodoperelor. De fapt, ce aduce nou Marina Cap-Bun

în volumul de referinţă intitulat cu modestie: *Literatura marilor clasici*? Prefaţa cărţii semnată de prof. dr. Silviu Angelescu remarcă pe bună dreptate deschiderea interdisciplinară, adecvată complexităţii şi flexibilităţii obiectului de studiu. Fiecare dintre creatorii cercului junimist e prezentat în capitole separate ce cuprind informaţii biografice, cu relevanţă pentru forţa semnificativă a clasicismului în diferite etape.

Câteva trăsături generale: un instrument de învăţare complex, eficient, valoros pentru viitorii specialişti în comunicarea artistică şi nonartistică (olimpici de licee şi colegii cu tradiţie într-ale filologiei, studenţi şi profesori); o structură modulară, interactivă, Galaxia Gutenberg şi CD-ROM-ul coexistând întru maxima valorizarea a operelor propulsate de spiritul junimist; un studiu rafinat de teorie şi practică textuală deschis spre dezbatere şi creativitate, în ciuda faptului că în spaţiul cultural românesc actual (în mod fatal şi paradoxal), cercetarea şi creaţia nu prea au făcut casă bună; o abordare a fenomenului artistic în context istoric. Iată numai câteva exemple de întâlnire secvenţială sau/şi holografică.

Un capitol atent elaborat, intitulat simplu: „I. L. Caragiale" cuprinde mişcări epice, recapitulări de experienţe şi revelaţii estetice, având titluri *captatio* („Din Fanar la Berlin: un veac din istoria caragialeştilor"; „Un nou concept de teatru" etc.), reconsideră *comediile, farsele, momentele şi schiţele „nouă"* cu sugestii nu doar pentru „seminar", ci pentru aleasă „cuminecare".

Pe scurt: o cercetare deschisă spre alte posibile lecturi, un volum ce poartă cu sine proiecte de noi cărţi, orientate spre cuprinderea cu reverenţă exhaustivă a textelor clasice în modernitatea lor, spre creaţie, dezbatere şi argumentare. Astfel, „O noapte furtunoasă" invită la a descoperi elemente de coeziune între practica şi teoria teatrală. Farsa lui Caragiale, *Conu` Leonida faţă cu reacţiunea* oferă deschideri intertextuale spre evoluţia statului perfect şi grefarea pe anumite modele discursive în literatura română, ca de exemplu: *Istoria ieroglifică, Ţiganiada, Moromeţii.*

Marina Cap-Bun ne oferă o abordare complexă, sincretică a clasicismul literar românesc integrându-se celorlalte arte şi orientări estetice, autoarea ţinând cont de viciul şi deliciul celui ce citeşte un text în măsura în care îl poate re/scrie. Teatrul şi proza maestrului clasic în recenta analiză interactivă, semnată de Marina Cap-Bun ne oferă şansa de a smulge discipolul de pe banca *acuzatului* amorf. Exerciţiile de creativitate se bazează pe însuşirea corectă a operatorilor critici maiorescieni, pe analiza modelelor discursive în uz. Spre a lua un singur exemplu, un astfel de exerciţiu le sugerează studenţilor ca, pe baza datelor existente, să imagineze o posibilă scenă din proiectata comedie târzie *Titircă, Sotirescu & C-ie.*

Cursul de literatură mai invită şi la exerciţii de comparatistică literară, la o recapitulare instructivă a receptării critice şi nu în ultimul rând, la o atentă examinare a raportului dintre text şi reprezentaţie. Astfel, textul multimodal va cuprinde labirintul creaţiei şi al creaturii având revelaţia eului social sau instituţional. Cartea propune eliminarea unor clişee de interpretare, revizuieşte critic anumite aspecte şi iluminează componente clasice mai puţin studiate.

Marina Cap-Bun demonstrează că rostul unui scriitor de excepţie nu este de a crea personaje, ci limbaje. Ceea ce fascinează la autorul *comediilor* nu este neapărat o imagine a omului, ci una a limbajului cu infinite potenţe de actualizare. Şi un limbaj artistic de mare complexitate înseamnă, credem noi, mai ales „dialogism" (Bahtin 1977, 1978, 1984), ce se poate manifesta: (i) prin reprezentarea multiplicităţii ideolectelor (dialecte regionale, jargoane profesionale, argouri diverse); (ii) prin dimensiunea intertextuală, adică prin

capacitatea unui discurs de a asocia la (de a se disocia de) alte discursuri pe aceeaşi temă; (iii) prin dimensiunea interpretativă, adică prin aceea că înţelegerea e dialectică, e condiţionată de răspunsul pe care îl condiţionează; (iv) prin dimensiunea „productivă", prin intermediul diferitelor moduri ale discursului raportat. Toate aceste dimensiuni, credem noi, sunt vizibile în planul semantic şi sintactic, formând coordonata stilistică a unui scriitor. Longevitatea scriitorului este direct proporţională cu viabilitatea limbajelor plăsmuite *ex nihilo*. Câtă vreme ne întâlnim cu mai multe tipuri de discurs de sorginte caragialiană în diferite situaţii de comunicare artistică şi nonartistică avem bucuria certitudinii: clasicul din *Registrul ideilor gingaşe* (Paul Zarifopol) sau din orele de curs (aria curriculară) nu a fost mortificat încă.

Megkésett recenzió két román irodalomtörténetről?

Nagy Levente

1990–1991-ben két olyan irodalomtörténet látott napvilágot Romániában, melyek 1989 előtt nem jelenhettek meg. Ion Negoițescu és Nicolae Manolescu könyvéről van szó.[1] Ez utóbbi sikerére jellemző, hogy 1997-ben újra kiadták. Megjelenésükig az irodalomról való beszéd uralkodó normáit azok az akadémiai irodalomtörténetek határozták meg, melyeknek, nem az irodalom, mint önelvű rendszer belső fejlődéstörténetének, valamint az irodalmi szöveghagyomány és befogadó párbeszéde által konstituálódó viszony történeti alakulásának a feltérképezése, hanem az irodalom diskurzusrendjének, kívülről, a politika felől jövő átrendezése volt legfőbb célkitűzése. Ez az irodalompolitika két irányba fejtette ki negatív hatását. Egyrészt tovább éltette, mint vele szembe megfogalmazodó „túlélési" beszédmódot Magyarországon a kései Nyugat, Romániában pedig Lovinescu és Călinescu esztétizmusát, másrészt pedig a befogadó esztétikai magatartását formálta át úgy, hogy az ne az irodalom szövegszerű létmódjára, hanem sokkal inkább a szövegen túl konstituálódó jelentésegységekre irányítsa figyelmét.

A két román szerző, jóllehet mindenki tudta, hogy mi ellen „foglalt állást", még csak meg sem említi, az 1945–48 után, az irodalmi diskurzusrendben bekövetkező deformációkat, hanem mindketten egy-egy „nagy" elődhöz nyúlnak vissza: N. Manolescu G. Călinescuhoz, I. Negoițescu pedig E. Lovinescuhoz. Érdekes ez az „elhallgatás" már csak azért is, mert nemcsak a két szerző, hanem a könyveikről írt recenziók sem elemzik mélyrehatóbban a két irodalomtörténet és az elmúlt ötven év irodalmi köztudata közti viszonyt. Részben ebből erednek Manolescu és Negoițescu műveinek ellentmondásosságai és hiányosságai.

N. Manolescu a három részre osztott elméleti és módszertani bevezetésének első fejezetében Călinescu irodalomtörténeti munkásságát méltatja. Călinescu az esztétikai értékelés és a szubjektivizmus „rehabilitásával" újította meg a román irodalomtörténetírást. Mindkét mozzanat, jóllehet már más megvilágításban érvényes, tetten érhető Manolescunál is. Călinescu szerint az irodalomtörténésznek nem az a feladata, hogy az irodalmi művek genezisét és az írói életrajzokat magyarázza, hanem az, hogy a művekben kimutatható esztétikai értékeket írja le. Az így létrejövő irodalomtörténet nem más, mint „értékek története". Az értékek megállapítására nem a filológus, de nem is a hagyományos értelemben vett irodalomtörténész, hanem egyedül a kritikus hivatott. A kritika pedig „elhivatottság és tehetség kérdése, épp úgy, mint a költészet, a regényírás vagy bármilyen más művészeti tevékenység. Pusztán az akarat révén senkiből sem lesz jó kritikus, alapjában véve tehát az irodalomtörténet nem tudomány."[2] Kilenc évvel korábban Lovinescu szinte szó szerint ugyanezekkel a szavakkal kezdte irodalomtörténetének hatodik kötetét: „Abból a megingathatatlan és kategorikus alapállásból indulunk ki, hogy szigorúan tudományos alapon lehetetlen megalkotni bármilyen esztétikai doktrínát."[3] Amikor Călinescu és Lovinescu azt állítja, hogy az esztétikai alapú irodalomtörténet nem tudomány, a kritikus pedig csak művész lehet, abból a feltevésből indul ki, hogy az irodalomban olyan értékek jönnek létre, melyek a tudomány nyelvén elvileg leírhatatlanok. Természetesen: az is következik ebből, hogy csak a tehetséggel bíró kritikus hivatott arra,

hogy az e képességgel meg nem áldott olvasó figyelmét ráirányítsa ezekre az értékekre: „Az átlagolvasó nem tudja felfogni a szépet. Csak a kritikus útmutatásai alapján képes értelmezendő tárgyként kezelni az irodalmi művet."[4] Mindez még azzal a következménnyel is járt, hogy mind Călinescu mind Lovinescu az időbeli másságot a kritikai aspektusba oldotta fel. Ez teljes mértékben jellemző Manolescu és Negoiţescu irodalomtörténetére is. Manolescu művének címében is világosan utal erre a mozzanatra: *A román irodalom kritikai története* (kiemelés N. L.).

A călinescui kérdőhorizont, Manolescu számára értékként jelenik meg. Azt, hogy az idő már lassan eljárt felette, egyfajta rezignáltsággal veszi tudomásul: „Továbbra is azt hiszem, hogy az igazi kritikus, egyúttal igazi író is, aki úgy kezeli a nyelvet, mint egy művész. De nem tagadhatom azt sem, hogy szinte észrevétlenül maga a nyelv változott meg, úgyhogy másfajta kezet igényel. (...) Emlékezetem tótágast áll, amikor Todorov vagy Greimas terminológiáját akarom elismételni. Azonnal elfelejtem, mihelyt becsukom könyveiket. Nem értem Frey-t sem, aki a következetesség érdekében rendezni próbálja a kritika nyelvét, hisz olyan kifejezéseket használ, melyeknek már semmi köze sincs eredeti jelentésükhöz, úgyhogy szójegyzéket kénytelen összeállítani. (...) A kritika nem lesz soha más csak egy „tudomány", azaz egy idézőjelbe tett tudomány."[5] Manolescu irodalomtörténete átmeneti helyzetet tükröz. Részben még tovább élteti azt a felfogást, hogy az esztétikai „igazságok" csak a narráció nyelvén mondhatók el, ugyanakkor érezvén egy "tudományos" metanyelv kialakításának szükségességét, néhol megpróbál az arra jellemző fogalmakkal is operálni: „Nagy sajnálkozással (...), elhagyván az irodalmi események történeti leírását arra a következtetésre jutottam, hogy Călinescu epikai módszerétől is meg kell válnom. Helyettesíteni, de mivel?"[6]

Ahogy Călinescu a történeti alteritást, úgy Manolescu az „epikai szintézis" ellehetetlenülését is a „kritikai aspektusban" oldja fel. A kritika és az irodalomtörténet viszonya azonban szerintünk bonyolultabb semmint azt Manolescu gondolja, hisz az értékelés is bizonyos mértékben történeti mozzanat, ugyanakkor a kritikusnak nincs alteritásproblémája, jóllehet régi korok szövegeiről e fogalom tisztázása nélkül nem lehet beszélni. A különböző diskurzusrendek összezavarásából a befogadói oldalon is jelentkeznek problémák. Ha ugyanis az igazi kritikusnak úgy kell kezelnie a nyelvet, mint egy művésznek, akkor a produkció és a recepció nyelvhasználati módjai semmiben sem különböznek. A befogadó nem tesz mást, mint reprodukálja azt amit a művész már egyszer létrehozott. Ennek következtében a szöveget úgy kell megformálni, hogy, a benne létrejövő jelentésegységek a produkció megismétlésével hozzáférhetőkké váljanak. Ez végső soron divinatorikus magatartás – írja Gadamer Scheleirmacher kapcsán – belehelyezkedés az író egész alkatába, a művet létrehozó belső folyamat felfogása, a teremtő aktus megismétlése. A megértés tehát egy eredeti produkcióra vonatkozó reprodukció, a megismert megismerése utánalkotás.[7]

A schleiermacheri és a „călinescui hermeneutika" szerint a megértés a szöveg kiiktatásával, egyfajta interszubjektív kapcsolat révén valósul meg. A befogadó nem a szöveget, hanem az alkotó pszichikai Énjét próbálja meg objektiválni és értelmezni. Igy születnek az arcképcsarnok jellegű irodalomtörténetek. Călinescunál és Negoiţescunál ez jól kimutatható, de Manolescu részben már szakít ezzel a hagyománnyal. Nála az alkotói Én mellett a szöveg is kitüntetett helyet kap, közelítvén ezáltal a strukturalista módszerhez: „Végül is csak a mű számít, ahogyan az létrejött és ahogyan azt olvasták és olvassák.

Az olyan irodalomtörténet, mely akár a produkció, akár a recepció kedvéért kiiktatja magát a szöveget, sohasem válhat igazán az irodalom történetévé."[8]

Ingarden óta köztudomású, hogy az irodalmi szövegek olyan nyitott struktúrák, melyek szerkezetében kitöltésre váró „hézagok", indeterminánsok vannak. Ebből kifolyólag a szöveg és befogadó közti kapcsolat nem redukálható csupán az érzékelő alany és az érzékelt tárgy viszonyára. A szöveg nem objektíve, a befogadótól függetlenül létezik, hanem maga az értelmező is, az olvasás során, a szöveg alkotó elemévé válik. Mindebből következik, hogy a befogadói magatartástól nagymértékben függ, hogy mely szöveget tekintünk irodalminak és melyet nem. Ennek alapján megkülönböztetünk kétféle olvasatot: pragmatikait -- amikor a szöveget egy konkrét valóság-keretbe próbáljuk meg elhelyezni, úgy, hogy annak jeleit a referenciális (tényvonatkoztató) funkció segítségével értelmezzük. Ez az olvasat tárgyiasítja a szöveget, miközben megszünteti annak nyitott szerkezetét, és csak egy, objektívnek és helyesnek tételezett jelentést enged meg, melyre „minden valamirevaló értelemzőnek rá kell jönnie." Ezzel szemben az esztétikai olvasat nem probálja meg kiiktatni az indeterminánsokat a történeti-pragmatikai kontextus révén, hanem egyfajta parabolaként kezeli a szöveget, eleve lemondva arról, hogy az valamiféle konkrét jelentést rejt magában. Manolescu könyvében e kétféle olvasat, minduntalan keresztezi egymást, és így a szerző gyakran önellentmondásba keveredik. Olyan művek esetében például, melyek részben „megkövetelik" a pragmatikai olvasatot (lásd a 17. sz.-i krónikairodalom) szinte teljeséggel mellőzi azt. Ezért jogosnak kell tratanunk a történész kifogásait is, aki természetesen nem az esztétikai olvasat felől közelít ezekhez a szövegekhez: „Kvázi-apolitikus műfajként kezeli a 17. századi krónikairodalmat. Egyértelmű reakció ez az ideológiaközpontúsággal szemben. De a krónikások vajon nem elsősorban ideológusok voltak? Úgy jelennek meg, mint irodalmi igény nélküli szépírók, akik mondanivalójának ideológiai vonzata is volt."[9] Ha az alkotó részéről hiányzott az irodalmi igény, ez még elvileg nem akadályozhatja meg a befogadót abban, hogy esztétikai értéket tulajdonítson az illető szövegnek. Ez viszont csak akkor lehetséges, ha az értelmező az irodalmiságot és ezáltal az esztétikai tapasztalatot nem próbálja meg stabilizálni sem az alkotás aktusában, sem annak termékében (szöveg), sem pedig a „fogyasztásban"; hanem azt, a szöveg és a befogadó közti dialógikus viszonyként értelmezi. G. Ureche 17 sz.-i moldvai krónikásról, például, így ír Manolescu: „Felmerül tehát a kérdés: beszélhetünk-e az ő estében irodalmi szándékosságról? A válasz egyhangúlag az, hogy nem. Mégis úgy vélem, nem helyes ha csupán az irodalmiság hiánya alapján tárgyaljuk a 17. sz-i román irodalmat." Ez eddig rendben is volna, de nézzük tovább, hogy miben látja a „kritikus" irodalomtörténész a 17. század literaritásának esztétikai értékét: „A csodálatos és rémisztő dolgok elmeséslése olyan mély emberi késztetés, (...) ami magyarázza azt, hogy Dragoş vagy Petru Şchiopu vajdának rémtetteiről írva, a művészi alkotás gyönyöreit érezte...", vagy „Ilyenfajta élvezetet érzünk a szónokok vagy a történetírók műveiben, melyek nem tartoznak a szépirodalom körébe."[10] G. Ureche írásaiban nincs irodalmi szándékoság, de Budai-Deleanu *Ţiganiada*jának elemzésekor már eleve adottnak tekinti azt. „A *Ţiganiada* nem a cigányok, hanem sokkal inkább az irodalom eposza; nem a nyelv, hanem a literaritás komédiája."[11] Igazából akkor lenne érdekes ez a kérdésfelvetés, ha megindokolná azt, hogy miként lehetséges az eposznak ez a fajta értelmezése is. Itt ugyanis, Manolescu teljeséggel kiiktatja az időbeli alteritás problémáját, és ezáltal azt is, hogy régi korok szövegeihez mindig a jelen kérdőhorizontja felől közelítünk. Az irodalom önreflexivitása („önkinevettetése"), csak a 20. században kerül igazán előtérbe. Manolescu ott követ el

„csúsztatást", hogy a jelen kérdőhorizontját, úgy tünteti fel, mintha az megegyezne azzal, melyre az eposz a maga korában valamiféle válaszként konstituálódott: „Budai igazából nem akart írni sem komikus sem hősi eposzt. A tárgy és a szereplők inkább csak ürügyként szolgáltak egy irodalmi 'játszadozáshoz', magának az irodalmonak a kifigurázásához."[12] Hogy ez mennyire nem így van, az Manolescu szövegéből is kiderül, amikor arról ír, hogy Budai-Deleanu azért nem publikálta művét, mert tartott az olvasótól, hisz "kigúnyolta az oly sokaknak kedves eszméket." Itt már a történeti valóságra vonatkoztatva (pragmatikai olvasat) írja: „Az egyetlen elfogadható érv, annak magyarázataként, hogy Budai nem adta ki művét, az lehet, hogy félt a botránytól."[13] De milyen botránytól ? Netán formai újításai keltettek volna megbotránkozást, vagy inkább az eposzban kigúnyolt eszmék és eszmények?

Mivelhogy a recepcióesztétika sem kínált megbízható módszert Manolescu számára, bevezetésének utolsó fejezetében saját modelljének kidolgozására tér rá. Braudel nyomán az irodalom – külső (gyorsan változó) és belső (a művek lassabban változó) – időbeliségéről beszél. Eszerint „a művek önnön lényegükből fakadóan megöregszenek, sőt meg is halnak, jóllehet talán Jaussnak van igaza, amikor azt állítja, hogy sehol máshol nincs olyan nagy szerepe a recepcióesztétikának, mint itt."[14] Enyhén szólva is homályos ez a megfogalmazás. Arról lehet szó, hogy bármilyen lassan is de változnak a művek a történelem folyamán? Igen, csakhogy ezzel a dinamikusan változó és közben önmagát megörző szövegfogalommal, Manolescu objektivizáló szemlélete nem tud mit kezdeni. Az irodalom történeti (időbeli) létmódja ugyanis azt jelenti, hogy a régi korok szövegei időben eltávolodnak a jelen értelmezőhorizontjától, és az irodalom történetének ohatatlanul számolnia kell ezzel az időbeli alteritással. Itt valójában a régi lesz az ami megköveteli a befogadótól az új tapasztaltokra való átállást. Ezen a ponton Manolescu elmélete, R. Barthes egy E. A. Poe novelláról írt strukturalista elemzésére emlékeztet. Még cékitűzésük megfogalamzása is szinte szószerint megegyezik: „nous prendrons le texte tel qu'il est, tel que nous le lisons" (Barthes) – „csak a mű számít, ahogy az létrejött, ahogyan olvasták és olvassák." (Manolescu) „Igy viszont olyan olvasás jön létre, mely sem nem történeti, sem nem esztétikai, hanem úgyanolyan szubjektív, mint amilyen immpreszionisztikus" – írja Jauss.[15]

A két kérdőhorizont (múlt és jelen) különválasztásának elmúlasztása eredményezi egyrészt a pragmatikai és esztétikai olvasat zűzavarát, másrészt azt, hogy az irodalomtörténet nem lesz más, mint egy időtlen jelenbe transzponált művek kritikai olvasatának sorozata. Az időbeli alteritás felderítéséhez egy rekonstruktív olvasásra volna szükség, melynek során felfedezzük azokat – a legtöbbször ki nem mondott – kérdéseket, melyekre a maga korában a szöveg válasz volt. Részben érthető Manolescu idegenkedése az ilyen rekonstrukciótól, hisz az általa kárhoztatott pozitivista historicizmus csak eddig a mozzanatig jutott el. Az értelmezés viszont csak akkor lesz teljes, ha beiktatjuk az alkalmazást is. Azaz a „mit mondott a szöveg?" kérdést a „mit mond most nekem a szöveg?" kérdésbe vezessük át. Manolescu módszere részben megközelíti az applikációnak ezt az értelmezését, amikor arról beszél, hogy modelljét hajóként ereszti el az idő vizén, és aztán figyeli, miként halad. Csakhogy e modell mibenlétéről semmit nem tudunk meg, még akkor sem, ha ezek a román irodalomtörténész mai esztétikai-kritikusi normái. A modell részletes leírása képezhette volna a jelen kérdőhorizontját, melynek fényében kiderülhetett volna az applikáció során, hogy mely szövegek képesek megszólítani a jelenkori kérdezőt, azaz melyek képesek, a recepció folyamán, minduntalan „mássá" válva, a mai olvasónak

is mondani valamit. Ez – természetesen – esztétikai értékítélet is lehetett volna. Ezzel szemben olyan semmitmondó „kritikusi" értékeléseket kapunk, mint például Negruzzi *Alexandru Lăpuşneanu* c. novellája esetében is, melyekkel a mai irodalmár olvasó nem tud mit kezdeni. Ezt a novellát elsősorban romantikus jellemzői miatt tartja számon a román irodalomtörténet-írás. Manolescu szerint is, legalább négy szempont alapján bátran állíthatjuk, hogy az a romantikus novella iskolapéldája: dokumentációs és illusztratív jellege, pszichológiai linearitása, valamint a jellemek egyszerűsége miatt. Ezek volnának a romantikus próza tipikus jellemzői ? Ennyit sikerült megszólaltatnia elemzési modellje segítségével Negruzzi szövegéből?

Esztétikai és irodalomtörténeti szempontból is relevánsabbnak kell tartanunk Negoiţescu elemzését. Szerinte legfeljebb a témaválasztást tarthatjuk romantikusnak, de annak feldolgozását már nem. Amíg Manolescu azt állítja, hogy a cselekmény linearitása W. Scott és Dumas prózájával rokonítja Negruzzi novelláját, addig Negoiţescu szerint „a látásmód és témafeldolgozás szempontjából nincs semmi ami W. Scottra emlékeztetne."[16] Negoiţescu elemzéséből az derül ki, hogy a novellát elsősorban az epikai szabályokhoz való merev ragaszkodás jellemzi; a mű olyan zárt struktúrát alkot, mely kevésbé szólítja meg a mai olvasót. A mű tehát nem a romantikában teret nyerő zsenieszétika, hanem a klasszicizmusra jellemző szabályesztétika törvényei alapján írható le.

Mindez, természetesen, még távolról sem jelenti azt, hogy Negoiţescu irodalomtörténete nélkülözne mindenfajta ellentmondást. Negoiţescu még annyira sem próbálja meg feltárni értelmezői előfeltevéseit, mint Manolescu. Hiányzik tehát az elméleti bevezetés, azt az olvasónak kell rekonstruálnia. Az elméleti kérdéseket tisztázó bevezetés hiányának felemlegetése korántsem felelsleges szőrszálhasogatás, hisz az ezredvégen meglehetősen kockázatos anélkül irodalomtörténetet írni, hogy tisztáznánk: minek is a történetét írjuk. És ha hihetünk Reinhardt Koselleckne k, aki szerint „munkánkat csak az elmélet változtathatja történeti kutatássá", akkor még nagyobb hiányosságok kérhetők számon a román irodalomtörténészen.

Negoiţescu könyvében az egyik leggyakrabban előforduló értékminősítő szó az *esztétikai.* Megtudjuk pl. Alecu Russoról – aki valójában inkább történeti és kulturális semmint esztétikai szempontból sorolható a román irodalom élvonalába – hogy igazi *homo aestheticus* volt, mivel a „régvolt falusi élet keleti varázsát virtuális epikai tablókban idézte fel"; vagy mert „a flamand idillel szembe állította a nyugatosodás korában a [román] falvak világában megjelenő csehovi spleen-t."[17] Az igazat megvalva: nem tudjuk, hogy milyen és miért esztétikai kategória a *virtuális epikai tabló* („tablouri virtual epice"), vagy a *flamand idill* és a *csehovi spleen*? Ez a fajta metaforikus nyelvezet nyilván a lovinescui hatás következtében, miszerint az esztétika nem tudomány, hanem művészet – végig vonul az egész könyvön. Az Eminescuról szóló fejezet pl. így kezdődik: „Eminescu költészetnek eredeti jelensége, jövőbeni látomásainak magja (...) nem más, mint a kozmosz belső sírása. Olyan álmatag kozmosz, mely még nem vált ki a káoszból, őrzi azt a halotti sápadtságot, melyet az orcáin szétfolyó semmi kölcsönöz neki. Ősi szomorúság uralja az álomnak ezt a birodalmát, ezt az eredeti univerzumot és önmagába süllyedt kozmoszt, amely olyan, mint önmaga hatalmas embriója, és amelybebn tiszta lehetőségek rejlenek, soha meg nem született lelkek."[18] Csak rímbe kellene szedni és meg sem tudnánk különböztetni, hogy Eminescu vagy Negoiţescu szövegéről van-e szó. A kérdés csak az: az volna az irodalomtörténet feladata, hogy újra felmondja ugyanolyan „szépen", vagy netán még szebben azt, amit már egyszer leírtak? Ezt a dillemát ráadásul

még csak színezi az, hogy néha ebbe a fennkölt poétiko-kritikai nyelvezetbe egy-egy, a vulgármarxista beszédmódból származó megfogalmazás is belevegyül. Igy pl. Goga „forradalmár költő és mint olyan előre képes megjósolni nemcsak a gyökeres történelmi, hanem a politikai változásokat is."[19] E miatt volna értékes Goga költészete „esztétikai" szempontból? Ha már mindenekelőtt az esztétikai mércét tartjuk szem előtt, akkor nem az lett volna a helyesebb, ha Goga a „helyére kerül" és kijelentjük, hogy a poétikai formák, a nyelv- és jelhasználat, valamint az individumszemlélet (ezek lennének véleményünk szerint egy esztétikai értelemzés kritériumai) szempontjából inkább hátra, semmint előre tekint?

Végigolvasva Negoițescu könyvét rá kellett jönnünk arra, hogy jottányit sem tér el mestere, Eugen Lovinescu módszerétől és elméleti alapfeltevéseitől. Még a fejezetek alapszerkezete és beosztása is ugyanaz, mint Lovinescu irodalomtörténetében. Csakhogy Lovinescu könyve fél évszázaddal ezelőtt jelent meg. Felmerül tehát a kérdés: érdemes-e egy ötven évvel ezelőtt érvényben lévő irodalmiasság szemszögéből újabb irodalomtörténetet írni? Mi újat tud megszólaltatni Negoițescu így a román irodalom műveiből? Sajnos nem sokat. Ebből a szempontból látszik, hogy mennyit ártott a román irodalomtörténet-írásnak is az elmúlt 40 esztendő. Negoițescu és Manolescu könyve ugyanis ékes bizonyíték arra, hogy miként zárkózott be, mintegy önvédelmi reflexből, a román irodalomtörténet-írás és kritika, a két világháború közti beszédmódba, igyekezvén minél sértetlenebbül megőrizni azt. Ez oda vezetett, hogy nem alakulhatott ki egy olyan új kérdőhorizont, amelynek szemszögéből a mának szóló irodalomtörténet születhessen. Csakhogy ez a *ma* is problematikus fogalom. A két irodalomtörténetről dicshimnuszt zengő román kritikákat olvasva – Negoițescu kapott elmarasztaló kritikákat is, de azok elsősorban ideológiai és politikai szempontok szerint íródtak – úgy tűnik, hogy e kritikusok számára ez a *ma* az ötven évvel ezelőtti korszak, melyet jogosan tartanak a román irodalom és kultúra hőskorának.

Ennek ellenére várjuk annak a román irodalomtörténetnek a megjelenését, amely immár nem iktatja ki az irodalom sajátos időbeli létmódját, nem követi a már túlhaladott *portré és tabló* módszert, hanem épp a történelem irodalmi valóságát próbálja meg beszéltetni, és az irodalom időbeliségéből következő változások felől igyekszik majd leírni a poétikai világok történetét.

Bibliografie

1. Manolescu, Nicolae, *Istoria critică a literaturii române,* vol. 1, Minerva, Bucureşti. A második kiadás 1997-ben az Editura Funadației Culturale Române kiadónál jelent meg. Negoițescu, Ion, *Istroia literaturii române (1830-1945),* vol. 1, Minerva, Bucureşti, 1991.
2. Călinescu, George, *Technica criticii şi a istoriei literare, = Principii de estetică,* Bucureşti, 1968, 83. Călinescu tanulmánya eredetileg az Adevărul literar şi artistic, 1938, nr., 907, 908, 910 számaiban jelent meg.
3. Lovinescu, Eugen, *Istoria literaturii române contemporane. (Mutația valorii estetice),* vol. VI, Bucureşti, [1929], 7.
4. Călinescu, *I. m.,* 86.
5. Manolescu, Nicolae, *Arca lui Noe,* vol. 1., Minerva, Bucureşti, 1991, 2. kiad., 15–16.
6. Manolescu, *Istoria..., I. m.,* XX-XXI. p.
7. Gadamer, Hans-Georg, *Igazság és módszer,* Budapest, 1984, 143.
8. Manolescu, *Istoria..., I. m., XV. p.*

9. Miskolczy Ambrus, *Történelem és ideológia az újabb román irodalomtörténetekben,* Világtörténet, 1994, tavasz-nyár, 47.
10. Manolescu, *Istoria..., I. m.,* 47.
11. Manolescu, *Istoria..., I. m.,* 139. Vö. még MISKOLCZY, *I. m.,* 47.
12. Manolescu, *Istoria..., I. m.,* XVIII. p.
13. Barthes, Roland, *Analyse textuelle d'un conte d'Edgar Poe, = Sémiotique narrative et textuelle,* ed. par. Cl. CHABROL, Paris, 1973, 29–54, JAUSS, Hans Robert, *Az irodalmi hermeneutika elhatárolásához,* Helikon, 1981, 2-3. sz., 205.
14. Negoițescu, *I. m.,* 29.
15. Negoițescu, *I. m.,* 52.
16. Negoițescu, *I. m.,* 106. A fenti részt Miskolczy Ambrus fordításában idézzük: Europa-Balcanica-Danubiana-Carpathica, 1, [1993], 13.
17. Negoițescu, *I. m.,* 143.

Hugo von Meltzl, inițiator al comparatisticii clujene. Programul revistei "Acta Comparationis Litterarum Universarum"

Ştefana Duncea
Vasile Voia

Începuturile comparatistismului în Transilvania şi Ungaria sunt legate de numele lui Hugo Meltzl. Impulsionat de conceptul de literatură universală lansat de Goethe la 1827, Meltzl a elaborat un concept de literatură comparată în a doua jumătate a secolului al 19-lea care nu şi-a pierdut nici astăzi actualitatea şi interesul.

Interesul în Europa pentru literaturile străine este însă mult mai vechi. În sensul acesta, un secol cu totul benefic, când s-a făcut trecerea de la Europa franceză la Europa europeană a fost secolul al XVIII-lea, secolul raționalismului şi preromantismului.

Receptarea lui Shakespeare pe continent a contribuit decisiv la formarea şi dezvoltarea sensibilității şi esteticii preromantice. Idealul de creație şi originalitate, din care preromantismul îşi face treptat un stindard, îl sintetiza cel mai bine marele dramaturg englez. Introducerea lui Shakespeare în literatura germană a avut rolul unui ferment formativ, marcând o nouă orientare şi un nou sentiment al lumii. În eseul rapsodic Shakespeare din 1773, Herder vehiculează conceptul de artist creator. Nucleul scrierii sale este Shakespeare "creator de lume şi istorie". Drama sa îl interesează ca expresie a unui cosmos. Fiecare piesă este un univers în sine în care trăieşte o lume, este expresia unui "Weltseele". Tentat mereu de factorul genetic, Herder va lega drama shakespeariană nu de antici, ca Lessing, ci va arăta ce deosebiri mari sunt determinate de viața specifică a istoriei.

Herder a impus metoda istorică, fiind primul istoric literar modern care a conceput idealul unei istorii literare universale. În formulările sale se face simțită metoda comparativă. Schițele sale de istoria literaturii îi vor stimula pe frații Schlegel. Primele cuvinte din Despre arta şi literatura dramatică a lui A.W.Schlegel cer criticului "universalitate a spiritului", "aceea suplețe care ne face capabili ca, renunțând la preferințele personale şi la obişnuințele oarbe, să ne transpunem în particularitățile altor popoare şi epoci, să le simțim parcă din propriul lor centru".

A.W.Schlegel a promovat opoziția clasic-romantic, ca idee literară, în formulări celebre, îndeosebi în prelegerile ținute la Viena şi Berlin în primii ani ai secolului al XIX-lea, cu titlul Prelegeri despre arta şi literatura dramatică. Va conchide că spiritul poeziei şi artei antice e plastic, al artei moderne pictural. Într-o celebră comparație, criticul aplică la literatură contrastul dintre arhitectura gotică şi cea clasică: "Panteonul nu se deosebeşte de mănăstirea Westminster sau de biserica Sfântul Ştefan din Viena mai mult decât construcția unei tragedii de Sofocle de cea a unei piese de Shakespeare". În prelegerile şi scrierile sale, A.W.Schlegel a avut în vedere întreaga istorie a literaturii, de la antichitatea greco-romană la Shakespeare, abordând uneori un punct de vedere comparatist, însă fără conştiința vreunei metode sau doctrine. A deschis o perspectivă de interpretare universalistă şi comparatistă, bucurându-se, înaintea fratelui său, de o notorietate europeană.

În Istoria literaturii vechi şi noi (1812), Friedrich Schlegel întreprinde un studiu general al istoriei intelecturale, religioase, filozofice şi literare a omenirii, utilizând adesea comparaţii literare pertinente. El acordă atenţie naţiunilor mai mici ale Europei de nord şi de est. subliniază într-un spirit foarte modern că fiecare naţiune are dreptul la o limbă şi literatură proprie. Se referă la literatura rusă şi cehă medievală şi demonstrează că avea oarecari cunoştinţe despre mişcarea novatoare din literatura maghiară.

Un spirit extrem de dinamic în epoca romantică a fost Doamna de Staël. În Despre literatură, considerată în raporturile sale cu instituţiile sociale (1800) autoarea propune o împărţire a literaturilor în două mari grupe, în funcţie de climat, adică de situaţia geografică a popoarelor care le-au dat naştere: literaturile sudului şi literaturile nordului. Cititorii sunt avertizaţi că autoarea preferă literaturilor din miazăzi, literatura nordului ceţos, pe Ossian adică lui Homer. Literaturile sudului, observă Doamna de Staël, stau sub semnul antichităţii, pe când literaturile nordului aparţin timpurilor moderne, epocii creştine. Popoarele din miazăzi, de origine latină, influenţate profund de antichitate, n-au asimilat până la capăt spiritul religiei creştine, rămânând tributare pe mai departe spiritului antichităţii. Pe când popoarele din nord sunt creştine. Creştinismul, ni se spune, a dezvoltat în sufletul omului modern o facultate aproape necunoscută anticilor: introspecţia, spiritul meditativ, "filosofic" şi sensibilitatea. Grecii au cultivat o poezie de inspiraţie directă, sinceră, n-au cunoscut melancolia şi meditaţia. "Omul modern", adică omul romantic, introspectiv şi sensibil este consumat de o insatisfacţie perpetuă. Această nelinişte se află la originea tuturor marilor realizări umane şi deci şi a artei şi literaturii.

Cunoaşterea realizată de Doamna de Staël în sfera germană se materializează într-o altă celebră lucrare, Despre Germania (1813). În ea găsim imaginea unei naţiuni, "o schiţă, după R.Wellek, de psihologie şi sociologie naţională şi, de asemeni, ceva din tonul personal al unor note de călătorie". La fel ca A.W.Schlegel, devenit principalul ei informator în probleme de literatură şi filosofie germană, ea arată în spirit comparatist că tragedia antică pune accentul pe acţiune, în timp ce tragedia modernă pune accentul pe caractere, stabilind antiteza între destinul antic şi providenţa creştină. Mai apoi stabileşte antiteze între literatura germană, care are rădăcini populare şi naţionale, şi literatura franceză care este aristocratică. Utilizând procedeele antitezelor şi comparaţiilor, Doamna de Staël intenţiona să dea o lecţie francezilor şi să deschidă orizonturi noi literaturii prin stimularea interesului faţă de străinătate.

Ea dorea instaurarea unui spirit european armonios, ceea ce nu excludea posibilitatea fiecărei naţiuni de a-şi exprima caracterul propriu cât mai evident. Cercetarea actuală consideră scrierile Doamnei de Staël drept o contribuţie foarte importantă, de pionierat, la studiul imagologiei comparate, domeniu astăzi prioritar, în deosebi în ceea ce priveşte imagologia franco-germană.

Din numeroasele lucrări, eseuri, prefeţe etc. din epoca romantică este de reţinut spiritul universalist care le animă, raporturile comparatiste înspre care orientau cultura şi literatura europeană la începutul secolului al XIX-lea, creând astfel cadrul favorabil apariţiei literaturii comparate.

Secolul al XIX-lea, în ansamblul dinamicii sale, vehiculând ideile revoluţiei franceze de la 1789 şi ale celorlalte revoluţii succedate pe parcurs, fiind teatru de desfăşurare a războaielor napoleoniene, a creat un climat favorabil unei vii circulaţii a bunurilor materiale şi spirituale ale timpului. Goethe statua noul curs al istoriei culturii şi reclama ideea de "Weltliteratur". După opinia sa, saturaţia belicoasă cauzată de războaie a dus la

intensificarea relațiilor literare dintre națiuni. Literatura universală, pregătită printr-un permanent schimb de idei și forme, reprezintă idealul unui concert universal în care să existe o singură literatură și să se audă totodată glasul fiecărei națiuni. Se remarcă, așadar, un interes tot mai evident pentru literaturile străine, o tendință de universalizare care este principiul romantic fundamental, o deschidere spre lume, spre contacte și spre descoperiri de orizonturi noi.

Literatura comparată a apărut ca știință în Franța în deceniile trei și patru ale secolului al XIX-lea. Constituirii ei i-a premers publicarea unor studii în domeniul fiziologiei sau embriologiei comparate, mitologiei comparate, filosofiei, esteticii și îndeosebi filologiei comparate, disciplina care a și dat cele dintâi cercetări comparatiste referitoare la circulația internațională a temelor și motivelor. Tot în perioada aceasta se pun bazele științei istoriei (Guizot, Thierry). Toate aceste științe s-au dezvoltat concomitent cu literatura comparată și s-au impulsionat reciproc.

Adevărații inițiatori în Franța ai studierii comparate a literaturii sunt Abel Villemain, Jean Jacques Ampère și Philarète Chasles. Profesor prestigios la Sorbona, Villemain și-a publicat lecțiile sub titlul Curs de literatură franceză. În cuvântul preliminar el precizează că întreprinde "analiza comparată a mai multor literaturi moderne care, ieșite din aceleași surse, "n-au încetat să comunice laolaltă și să se amestece în diferite epoci". În volumul al patrulea (1838) Villemain utiliza expresia "littérature comparée". J.J.Ampère, fiul marelui savant, în lecția inaugurală ținută la Marsilia vorbea de "istoria comparată a artelor și literaturii, la toate popoarele, din care trebuie să rezulte filosofia literaturii și artelor". Devenit profesor la Sorbona, el vorbea de "studiul comparativ, fără care istoria literară nu este completă". În articolele din "Revue des Deux Mondes", Saint-Beuve îi atribuie lui Ampère meritul fondării "istoriei literaturii comparate" (1840). Criticul semnala și el influențele străine exercitate asupra scriitorilor studiați, iar în 1865, în recenzia consacrată lui Ampère se dovedea columbul comparatisticii.

Toți cei menționați sunt de fapt pionierii comparatismului. La ei apare pentru prima oară termenul de "literatură comparată", impropriu însă, fără să desemneze o anume disciplină de studiu. Primii comparatiști nu aveau conștiința unei metodologii de investigare a fenomenului literar universal. În jurul anului 1840 este atestată existența literaturii comparate.

Comparatismul francez citează numele lui Claude Fauriel la începuturile introducerii literaturii comparate ca disciplină de studiu. Din 1830 el a devenit titularul unei catedre de "literatură străină" la Sorbona. Succesorul său a fost Frédéric Ozanan. Edgar Quinet a ocupat și el începând cu anul 1838 o catedră de literatură străină la Universitatea din Lyon. La Rennes, titularul catedrei era la 1839 Xavier Marmier. "Fauriel, Marmier, Quinet erau cosmopoliți în tradiția Doamnei de Staël și chiar a lui Chateaubriand: călătoreau, se entuziasmau, făceau descoperiri, comparau moravurile, țările, literaturile, însă dizertațiile lor, în fond, aveau un spirit de popularizare, aproape de jurnalism. Le lipsea o metodă"[1]

Era marilor construcții se încheie acum în Franța, unde va începe travaliul asupra detaliului împrumuturilor, urmând lecția lui Saint-Beuve. Deși comparatismul s-a născut pe sol francez, universitatea franceză n-a recunoscut la început existența tinerei științe prin crearea de catedre.

Cariera literaturii comparate ca disciplină umanistă cu o metodologie proprie de cercetare începe în deceniul șapte al secolului al XIX-lea. Îndeosebi în Franța se întreprind

cercetări cu privire la problema influenţelor. Studiul influenţelor va constitui timp îndelungat o preocupare intensă pentru şcoala franceză de literatură comparată. Se studiază acum relaţii literare plurale, diversificate, filiaţii literare. Apare prima cercetare de anvergură referitoare la Principalele curente literare din secolul al XIX-lea, datorată criticului danez Georg Brandes, o sinteză europeană care explorează în principal trei arealuri culturale reprezentate de literatura franceză, germană şi engleză, care face din autor un precursor al comparatismului (şase volume apărute în daneză între 1872-1890, în germană între 1872-1876, în engleză între 1901-1905, în franceză publicându-se doar capitolul masiv consacrat romantismului francez). Demersul autorului referitor la şcolile şi ariile de cultură are un caracter comparatist metodologic asumat: "Studiul comparat al literaturilor posedă dubla însuşire de a ne aduce aproape de ceea ce este străin, astfel încât să ni-l putem însuşi, precum şi de a ne îndepărta de ceea ce ne este propriu, astfel încât să fim în stare să obţinem o privire generală asupra lui"[2]. Aşadar, o abordare europeană realizată "prin mijlocirea unui studiu comparatist al literaturii"[3]

Disciplina ia cunoştinţă de sine în deceniul opt al secolului al XIX-lea, când apar primele prefeţe şi articole referitoare la teoria literaturii comparate, încât după 1885 se constituie oficial ca disciplină autonomă. Apare acum primul volum al lui Macauly Posnett, Comparative Literature (1886), axat pe o sinteză a istoriei literaturii universale, foarte comentat, care a impulsionat dezvoltarea comparatismului. Pe baza metodei analogiei, autorul sesizează legile generale ale genurilor literare, determinate de condiţii sociale asemănătoare. În Italia, dezvoltarea literaturii comparate este legată de numele marelui istoric literar Francesco de Sanctis, în Germania Moritz Carrière ţinea prelegeri la München, editate în 1884 în cartea Poezia, esenţa şi formele ei, cu elemente de literatură comparată.

În acest cadru general apare la Cluj în anul 1877 cea dintâi revistă de literatură comparată din lume, cunoscută sub numele "Acta Comparationis Litterarum Universarum", recunoscută astăzi ca atare şi studiată nu numai de comparatismul maghiar, ci şi de către cel românesc sau de către cel din Europa de Vest.

În anul 1872, când îşi deschidea porţile Universitatea din Cluj, în epoca aşadar a dualismului austro-ungar, este numit ca titular al Catedrei de limbă şi literatură germană un tânăr de numai 26 de ani, născut în 1846 la Reghinul Secuiesc şi dispărut din viaţă în 1908 la Oradea: Hugo Meltzl de Lomnitz. Timp de 36 de ani el s-a aflat în fruntea catedrei amintite ca cel dintâi germanist. În copilărie învăţase, pe lângă săsească şi germană, maghiară, română şi ţigănească, mai apoi engleză, italiană şi franceză. După absolvirea gimnaziului unitarian din Cluj, unde se familiarizase cu limba şi literatura maghiară, îndeosebi cu Petöfi, din care îşi face mai târziu un adevărat cult, la a cărui popularizare, mai ales prin traduceri, a contribuit substanţial, după bacalaureatul la gimnaziul german din Bistriţa, Meltzl studiază la Leipzig şi Heidelberg filologie modernă, teologie şi filosofie. Colegului său şi, probabil, prietenului său Fr.Nietzsche, întâlnit la Leipzig, îi datorează interesul pentru filosofia lui Schopenhauer, germanistului şi sanscritologului Adolf Holtzmann interesul pentru conceptul goethean de literatură universală. La Heidelberg se împrieteneşte cu Eötvös Lóránd, căruia îi va datora în bună parte numirea sa la catedra din Cluj. Mai târziu va deveni decan al Facultăţii de Filosofie, iar în anul universitar 1894/1895 rector al Universităţii din Cluj.

Meltzl şi-a editat lucrările pe cont propriu, într-un număr de cel mult o sută de exemplare, pe care le-a expediat personal prietenilor şi cunoscuţilor, încât au devenit nişte

rarități. Este vorba, pare-se, de circa 138 de titluri. Biblioteca şi manuscrisele sale au dispărut la finele anului 1944. Germanistul Karl Kurt Klein l-a considerat un precursor genial în domeniile istoriei, religiei şi filosofiei culturii. Alții au văzut în el doar un om singuratic, ale cărui scrieri treceau mai degrabă drept "eseuri critice decât tratate ştiințifice, încât titlurile şi metodele sale aplicate par astăzi aventuroase şi îndrăznețe. Entuziasmul şi retorica înlocuiesc adesea fundamentarea ştiințifică".[4] Asta şi explică atitudinea rezervată față de el a opiniei ştiințifice oficiale de la Budapesta. Cert este, Meltzl a depăşit pozitivismul şi granițele domeniilor izolate ale ştiinței şi, în epoca naționalismului secolului al XIX-lea, a tins spre universalitate. A aspirat la o comunicare universală pe care s-a străduit s-o realizeze cel puțin în spațiul transilvan prin intensificarea relațiilor germano-maghiare. Era un transilvănean care milita pentru unitatea celor trei națiuni din Transilvania, cărora le cunoştea şi le valorifica cultura, dar a fost privit cu neîncredere atât de unguri cât şi de saşi.

Cu sprijinul decanului corpului profesoral de atunci, polihistorul Brassai Sámuel, Meltzl pune bazele celei dintâi reviste de literatură comparată din lume, care apare din ianuarie 1877 până în 1888, cu titlul principal în maghiară "Összehasonlító Irodalomtörténelmi Lapok" şi alte numeroase titluri în limbi străine, în total 12: "Zeitschrift für vergleichende Literatur", "Journal de littérature comparée" etc. La doi ani de la apariție, respectiv în 1879, publicația adoptă titlul principal "Acta Comparationis Litterarum Universarum", sub care este de fapt şi cunoscută în tratatele informate de literatură comparată, dar purtând în continuare şi celelalte titluri în limbile respective. Meltzl era convins că prin adoptarea noului titlu imprimă revistei un mai accentuat caracter ştiințific şi internaționalist. Concepția şi orientarea sunt datorate lui Meltzl. Cele mai multe contribuții parvin din cercul său de prieteni şi cunoştințe. A avut în total 128 de colaboratori proveniți din 24 de țări, mulți recrutați cu ocazia călătoriilor sale îndeosebi în țări europene. Corespondența sa, puțin cercetată până în prezent, exceptând contribuțiile domnului Horst Fassel (Tübingen), vizează numele unor oameni de ştiință din Melbourne, Cairo, Tunis, Philadelphia, Mexic, Londra, Paris, Geneva, Copenhaga, Tartu, Moscova, Palermo, Catania, Messina, Florența, Verona, Pisa, Budapesta etc. şi pune în evidență eforturile sale de a câştiga adepți pentru literatura comparată. A popularizat literaturile naționale din cuprinsul Imperiului Austro-Ungar, aşa-numitele literaturi mici, l-a făcut cunoscut îndeosebi pe Petöfi în cel puțin 20 de țări, prin texte traduse în limbile cele mai diferite. Colaboratorii săi erau învățați, scriitori şi traducători. După Meltzl, un învățat trebuie să cunoască, după posibilități, cele mai multe limbi europene, să citească operele literare în original (metoda directă) sau în traduceri (metoda indirectă). Interesele mergeau spre comparatismul tematic, al temelor şi motivelor, dar fără excese pozitiviste. În era naționalismelor secolului al XIX-lea, Meltzl a depăşit numeroasele prejudecăți naționale prin modul supranațional de contemplare, chiar dacă partizanatul său în ceea ce priveşte literatura maghiară este mai mult decât evident şi chiar dacă nu manifestă interes pentru literaturile slave. În scala sa de valori, literatura rusă era plasată foarte jos, supralicitând în schimb aşa-numitele literaturi naționale "clasice", cum ar fi literaturile ungară şi islandeză.

Brassai, Ordinarius pentru matematică, Privatdozent pentru sanscrită şi ştiința comparată a limbilor indo-europene, cunoscător al mai multor limbi, frecventând şi alte domenii, a publicat realtiv puțin în ACLU. Însă prin prestigiul său a asigurat apariția revistei şi a acordat lui Meltzl sprijin financiar şi moral. De altfel, revista era finanțată cu capitalul propriu al celor doi editori. O asemenea stare de lucruri a determinat probabil

retragerea lui Brassai. După mai bine de zece ani de existență, după retragerea și a unor colaboratori și cititori (unii au decedat între timp, alții au trecut la revista lui Koch), ACLU își încetează apariția în 1888. A apărut cu zece ani înaintea revistei lui Max Koch de la Berlin, "Zeitschrift für Verleigchende Literaturgeschichte" (1888).

Comparatismul german și maghiar au apreciat publicația lui Meltzl drept cea dintâi revistă de specialitate din lume. "Cu apariția ei se poate vorbi de începutul cercetării comparate a literaturii în viața științifică a Ungariei", afirma cunoscutul comparatist de la Szeged, György Mihaly Vajda, care în anii 60 a revenit în mai multe rânduri asupra revistei lui Hugo Meltzl. În anii '30 încă "Revue de Littérature Comparée" atrăgea atenția asupra acesteia. O menționează Fernand Baldensperger și Werner P.Friederich în Bibliography of Comparative Literature (Chapel Hill, 1950, p.3), de asemeni Claude Pichois și André Rouseeau în manualul lor La littérature comparée (Armand Colin, Paris, 1967, p.19). Ulrich Weisstein nota în tratatul său Einführung in die Vergleichende Literaturwissenschaft (Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, 1968, p.85): "Încât nu este de mirare că deja la 1877 a putut să apară la Cluj o revistă de literatură comparată care ce-i drept și-a încetat apariția în 1888 – adică la doi ani după întemeierea de către Koch a revistei "Zeitschsrift für Vergleichende Literaturgeschichte". Profesorul Hugo Dyserinck, creatorul Școlii de literatură comparată de la Aachen (Germania) care promovează studiile de imagologie comparată și studiile europene (Europaforschung) a consacrat un spațiu mai mare lui Meltzl și revistei sale, afirmând printre altele: "Poate nu este deloc întâmplător faptul că această străpungere (Durchbruch) [profilarea conceptului unei comparatistici supranaționale], care reprezintă într-un anumit sens sfârșitul etapei pregătitoare a dezvoltării comparatisticii, a avut loc în spațiul plurilingv al monarhiei de la Dunăre" (Komparatistik. Eine Einführung, durchgesehene und erweiterte Auflage, Bonn: Bouvier, 1991 (Aachener Beiträge zur Komparatistik, Band 1, p.23). Studii referitoare la "Acta Comparationis" și la activitatea lui Meltzl au apărut și în alte publicații de specialitate (cum ar fi, bunăoară, revista "Arcadia", 17 (1982), p.16–36). De remarcat faptul că în octombrie 2002, Universitatea "Babeș-Bolyai" Cluj Napoca, împreună cu Institut für donanschwäbische Geschichte und Landeskunde Tübingen, la inițiativa prof.dr. Horst Fassel de la acest Institut a organizat un simpozion internațional consacrat lui Hugo Meltzl și publicației sale. Materialel prezentate la acest simpozion au fost editate de domnul Fassel în volumul cu totul remarcabil Hugo Meltzl und die Anfänge der Komparatistik, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2005 și care conține studii și cercetări datorate lui Hugo Dyserinck, Horst Fassel, Vasile Voia, Ildiko Toth-Nagy, Sándor Komáromi, Sanda Tomescu-Baciu, Csilla Tánczos. Un grupaj de articole și cercetări, datorate masteranzilor Catedrei de germană a Facultății de Litere, coordonați de prof.dr.Vasile Voia, a fost publicat în Caietele Echinox, vol.6, Germanistică și Comparatistică. Festchrift Hugo Meltzl, Editura Dacia, 2004, materiale prezentate tot cu ocazia simpozionului menționat, stilizate de d-l Horst Fassel.

Revista și editorul ei n-au constituit însă în exclusivitate apanajul comparatismului de la Budapesta, intensificat în anii 60 și în deceniile următoare, ca o revanșă la dezinteresul manifestat de contemporanii maghiari ai lui Meltzl față de sine și de revista sa. Menționăm contribuțiile unor cunoscuți istorici literari și comparatiști de la Cluj, cum sunt Kozma Dezsö, Gaál György, Mircea Popa, Engel Károly, Vasile Voia. Profesorul Liviu Rusu, cel care a introdus literatura comparată ca disciplină de studiu la Universitatea din Cluj Napoca, amintea adesea, în cadrul unui curs special, de această publicație. Horst

Fassel, profesorul şi cercetătorul de la Tübingen, se întreba pe bună dreptate de ce nici compatrioţii saşi ai lui Meltzl nu i-au acordat acestuia atenţie şi găsea răspunsul în faptul că Meltzl s-a ocupat mai mult cu Petöfi, cu problemele literaturii maghiare, cu poezia populară, mai ales cu folclorul ţiganilor şi nu cu scrierile saşilor transilvăneni. Îl citează aproape toţi exegeţii lui Petöfi drept promotor al studiilor petöfiene şi al ştiinţei în regatul maghiar. El nu este însă atât un cercetător maghiar, cât titularul primei catedre de limbă şi literatură germană la vechea universitate Franz-Josef din Cluj şi, ceea ce mi se pare cel mai important, iniţiatorul, într-o epocă de afirmare puternică a naţionalismului, al unui comparatism supranaţional şi modern.

Nu intenţionăm să reiterăm biografia revistei şi a editorului ei principal, aceste chestiuni fiind, în general cunoscute, datorită contribuţiei comparatiştilor şi istoricilor literari amintiţi, ci să refelctăm asupra programului revistei, cu atât mai mult cu cât beneficiem astăzi de reeditarea primului an de apariţie, 1877, iniţiativă lăudabilă a d-lui Horst Fassel, gest de restituţie şi de aleasă semnificaţie cultural-ştiinţifică.

Câteva aspecte generale trebuie totuşi amintite. Revista s-a bucurat de colaborări venite de pe cele mai diferite meridiane. A avut în total 128 de colaboratori din 24 de ţări. Majoritatea erau prieteni şi cunoştinţe personale ale lui Meltzl, cunoscuţi cu ocazia numeroaselor sale călătorii, figuri importante ale momentului, care s-au afirmat în diferite domenii. Printre colaboratori se numără, în spaţiul francofon, elveţianul Frédéric Amiel şi provensalul FrédéricMistral,prezenţi în revistă cu traduceri şi aricole de literatură comparată, cu expuneri teoretice, îndeosebi la rubrica special creată "Frontisterion". În revistă întâlnim numele lui Tomasso Canizzaro, Johannes Scherr, Wilhelm Gwinner, prietenul şi executorul testamentar al lui Schopenhauer, numele prinţesei Helene Koltzoff-Massolski din familia de origine română Ghica, cea care sub pseudonimul Dora d'Istria a semnat în revistă contribuţii pe teme de folclor şi antropologie culturală, numele lui Grigore Silaşi, titularul catedrei de română al Universităţii clujene de atunci şi informatorul principal al lui Meltzl pe teme de literatură română. Din ianuarie 1879 şi până în decembrie 1886, cu scurte întreruperi, apar la rubrica Symmitka 20 de cântece populare ale românilor din Transilvania, toate în original şi în traduceri germane şi maghiare, prea puţin sau deloc cercetate. Se remarcă mai apoi transpunerea germană a unei balade publicate în 1852 de Vasile Alecsandri, Soarele şi Luna, un articol în maghiară al lui Silaşi, 15 proverbe şi zicători în germană sub titlul Wort und sprache in der rumänischen folklor din culegerea unui Dr.Z.Vizoly. La aceasta se adaugă interesul lui Meltzl pentru revista "Columna lui Traian" şi elogiile adresate lui Haşdeu cu care Meltzl intenţiona să facă schimb de publicaţii. El publică versiunea germană a Cântecului gintei latine chiar în anul premierii poeziei la Montpellier (1878), republicată, după informaţiile lui Engel Károly, în 1906 într-o broşură care conţinea piese din lirica universală, însoţite de comentarii comparatiste. Revista publică în română traducerea parabolei dramatice a lui Lessing Natan înţeleptul de către Petre Dulfu. Meltzl rămâne fidel principiilor unie gândiri interculturale exprimate încă în primul număr: "În circulaţia pur – literară a ACLV toate limbile lumii sunt cu drepturi egale. Fiecare colaborator poate să se servească de regulă de limba sa maternă". Acelaşi interes, chiar sporit, manifestă publicaţia lui Meltzl şi pentru cântecele populare maghiare, mai apoi secuieşti, armene, finlandeze, sârbeşti etc. Aproximativ 60 de nume de autori figurează în lista Socii operis, unii activi, alţii doar simpatizanţi, alţii ca autori doar ai unui singur articol sau ai unei scrisori trimise la redacţie, număr care scade la finele anilor '80. În anii de apogeu ai revistei, 1879-1880, numărul colaboratorilor este de 73.

Încă în primul număr, din 15 ianuarie 1877, se face precizarea că revista se vrea "într-adevăr un loc de întrunire al poeților (traducătorilor) și filosofilor tuturor națiunilor (p.32) și că se revendică de la Goethe, ca o activizare a mesajului cuprins în noțiunea de "Weltliteratur", finalitatea ultimă fiind de fapt o contribuție la "o știință a viitorului aflată pe cale de a se naște: literatura comparată" (p.32). Noua disciplină se raportează la cea înrudită, "cercetarea comparată a limbii", cel puțin în sensul lui Moriz Carrière de la Universitatea din München. Acesta publica la 1854 Wesen und Formen der Poesie, iar peste 30 de ani, la 1884, cartea refăcută și completată Die Poesie. Ihr Wesen und ihre Formen mit Grundzügen der Vergleichenden Literaturgeschichte. În orice caz, Carrière se axa pe construcția unei cercetări comparate a literaturii, considerată o "știință în devenire". Meltzl mai avea în vedere și ideile lui W.Scherer atunci când aprecia disciplina în curs de afirmare drept "uriașa noastră știință a Viitorului".

La 1877, așa cum am precizat în primele pagini ale studiului nostru, literatura comparată nu era o disciplină de învățământ și cercetare constituită. Denumirea plutea în aer, era agreată la unele universități europene și chiar în America, dar fără definirea obiectului și metodelor ei specifice de investigare a fenomenului literar-spiritual. În contextul incert al secolului al XIX-lea și impulsionat de națiunea goetheană de literatură universală, tânărul profesor editează așadar la Cluj cea dintâi revistă de literatură comparată din lume. Programul ei era unul extrem de atrăgător în Europa vremii și, cred, împreună cu profesorul Hugo Dyserinck, îndeosebi prin caracterul ei orientat supranațional. Dacă definim astăzi literatura comparată drept studiu al raporturilor literar-spirituale internaționale, dar cu necesara perspectivă supranațională, programul lui Meltzl se luminează mai bine și este mai bine pusă în evidență actualitatea lui. Cu cuvintele lui Dyserinck, personalitate marcantă a comparatismului internațional actual, publicația lui Meltzl " a fost prima încercare de a uni toate începuturile ezitante de până atunci, de la Herder și romantism, și de a le utiliza ca bază pentru construcția disciplinei" (op.cit., p.23).

Începând cu nr.IX (15 mai 1877), Meltzl începe publicarea seriei de trei articole programatice cu titlul Vorläufige Aufgaben der Vergleichenden Literatur (Sarcinile actuale ale literaturii comparate). Deoarece publicația sa este definită drept un "polyglottes Organ", lucru vizibil în cele 11 subtitluri, care face posibil schimbul spiritual, o știință care se naște acum, trebuie să i se fixeze și să i se precizeze sarcinile (Aufgaben),tocmai pentru că ea dispune de un material uriaș ce trebuie supus comparației, completat, care să crească intensiv "pe cale directă și indirectă" (p.179). Cele trei principii – arta traducerii, poliglotismul și decaglotismul – reprezintă cele trei "instrumente de realizare a înaltelor țeluri comparativ-literare", după Meltzl, fără însă ca Meltzl să fi schițat totuși, cu cuvintele lui Horst Fassel, "un sistem propriu", să fi găsit adică "metode de cercetare" (în vol. Hugo Meltzl und die Aufänge der Komparatistik, vol.cit., p.8–9). El a formulat cele trei principii bazat în principal, cum precizam mai sus, pe conceptul goethean de literatură universală. A încercat să construiască o rețea largă de informații, grație căreia învățații cei mai cunoscuți ai timpului să facă schimb de cunoștințe. Funcționau relațiile între diversele centre regionale, oamenii de știință corespondau și se informau reciproc. Meltzl căuta contactele internaționale, catedre și profesori care aveau preocupări în domeniul științei comparate a literaturii, cum ar fi Marc Monnier (Geneva), Moriz Carrière (München), Szász Károly (Budapesta), Emilio Teza (Pisa). Bineînțeles, nu toți corespundeau dorințelor sale și nu toți aveau interese în direcția cercetării literare. Nu exista un forum comun al catedrelor de specialitate.

Primul principiu ar fi "die Übersetzungskunst", traducerile, noţiune care revine mereu şi care trebuie să-şi cristalizeze programul în consonanţă cu ideea de "Veltliteratur" şi în relaţiile cu disciplinele conexe, estetica, filosofia, etnologia şi antropologia. Traducerile reprezintă un mijloc de intensificare a circulaţiei internaţionale a literaturii. Comparaţia, înţeleasă ca instrument de bază al noii ştiinţe, gândită foarte modern, în sensul de comparaţie supranaţională, devine realizabilă, după Meltzl, pe calea traducerilor. Traducerea reprezintă pentru el o sursă importantă pentru cercetare, un material de cercetare. Deşi erau numeroase în "Acta" comparaţiile între traducere şi original, ca şi contribuţiile la istoria traducerilor, era absentă însă o teorie a traducerii.

Meltzl vorbeşte adesea de "scrierea istoriei literaturii" ("Literaturgeschichtsschreibung"), căreia i-ar servi noua disciplină şi care ar avea ca punct de plecare ceea ce Meltzl numeşte "die moderne induktive Philosophie". El avansează chiar sugestia unei perspective interdisciplinare: "Istoria în sensul cel mai larg, anume aşa-numita istorie universală, politica, teologia, filologia s.a.m.d. deţin într-adevăr privilegiul de a trece dincolo de istoria literaturii" (p.175). Prin impunerea şi extinderea principiului comparaţiei se poate preconiza o "reformă a scrierii istoriei literaturii" (p.179). Ideea unei istorii literare naţionale pe baze comparatiste era ceva nou în epoca lui Meltzl, chiar dacă astăzi principiul este depăşit: literatura comparată nu este remorca vreunei filologii naţionale tocmai pentru că adoptă principiul supranaţional. Ea poate să fie un vehicul util scrierii istoriei literare, dar ţelurile urmărite sunt altele.

Meltzl disociază între Dolmetscher (translator, interpret) şi Übersetzer (traducător): cel dintâi transpune conţinutul sensului unei limbi într-o altă limbă, fără să se intereseze de înţelegerea mai bună a acestui conţinut pe care să-l redea cu alte cuvinte, mai potrivite, cel de-al doilea urmăreşte un sens superior: traducătorul este aidoma unui pictor care execută copia unui tablou celebru. El este atent să redea nu numai culorile şi formele, ci să facă sensibil conţinutul şi spiritul tabloului respectiv. Dolmetscher-ul este asemenea unei oglinzi care are peste tot găuri şi de aceea eul autentic al autorului nu se poate reflecta. Pe când autenticul traducător este o oglindă care poate să redea cu adevărat toate trăsăturile unei feţe. Metzl poartă controverse mai ales cu traducătorii teoreticieni din timpul său.

O altă chestiune invocată de Meltzl în articolele sale în relaţie cu traducerile este învăţarea limbilor străine pe care el o apreciază drept "o importantă chestiune internaţională". Descrie diferite metode de studiere a limbilor străine, metoda Meidinger de exemplu, conform căreia învăţarea regulilor gramaticale ale unei limbi se face prin traduceri din limba respectivă. Traducătorul este pus de fiecare dată în situaţia de a opta pentru un cuvânt sau altul. Discutând două traduceri din Horaţiu, este de părere că "dispoziţia principală la lectura unui poet nu constă în emoţia ideilor şi gândurilor care sunt proiectate nemijlocit de cuvintele sale, ci mult mai mult în acelea care deschid spiritului nostru câmpul unei astfel de activităţi creatoare". În final el nu se poate decide pentru o versiune sau alta, ci conclude cu privire la superficialitatea cu care lucrează traducătorii.

Intenţia lui Meltzl era aceea de a oferi traduceri de bună calitate şi de a găsi calea justă în acest domeniu prioritar de preocupări al publicaţiei sale. Aceasta trebuia să fie "un organ pentru arta traducerii şi pentru ideea goetheană de literatură universală". Traducerile devin astfel un mijloc eficient de intensificare a circulaţiei internaţionale a literaturii. Comparaţia, ca principiu în sine, instrument de bază al noii ştiinţe, este gândită de Meltzl foarte modern, în sensul de comparaţie supranaţională, teoretizată de Hugo Dyserinck în

ultimele decenii, realizabilă la acea dată, după Meltzl, pe calea traducerilor. Literaturile naţionale, este de părere el, trebuie să le traducem în cât mai multe limbi, respectiv toate literaturile naţionale să le traducem în toate limbile producătoare de literatură. În felul acesta se poate vorbi de o literatură universală poliglotă cuprinzătoare. Conştient totuşi că la 1877 un asemenea deziderat era o utopie, va opta mai târziu pentru o limitare a câmpului de observaţie la cele mai importante literaturi europene ale căror limbi sunt reprezentate pe lista de titluri a revistei. Pentru a sa "ştiinţă a viitorului" a desemnat zece literaturi europene. În orice caz, traducerea însemna pentru el un important material de cercetare. Cultivând "poliglotismul", plurilingvismul, a emis ideea după care un germanist trebuie să publice în germană, un scandinavist în limbi scandinave, un slavist în limbi slave, ceea ce însemna facilitarea dialogului între specialişti. Chiar dacă nu a respectat întotdeauna acest principiu, cert este că Meltzl dorea să construiască o bază largă de informaţii, să intensifice contactele interuniversitare, relaţiile între diversele centre regionale. Nu exista la acea dată un forum comun al catedrelor de literatură comparată, deoarece nu existau asemenea catedre. Ceea ce a reuşit totuşi să realizeze "Acta Comparationis" era intensificarea relaţiilor literare germano-maghiare în spaţiul transilvan. Metoda directă pe care o propunea (confruntarea nemijlocită de texte din literaturi diferite, poliglotismul adică) viza îndeosebi cazul Transilvaniei, dublată însă de metoda indirectă care este aceea a traducerilor, apte să pună în valoare raportul universal-regional.

În nr.15/15 oct.1877, Meltzl publică cel de-al doilea articol-program consacrat tocmai "principiului poliglotismului". Aici el reia şi nuanţează ideea sa despre ceea ce numeşte "arta traducerii" şi "literatura care se traduce", "unul din instrumentele cele mai importante şi mai frumoase pentru realizarea înaltelor noastre ţeluri comparatiste". Pe lângă principiul traducerilor pe care trebuie să-l adopte toate naţiunile în scopul promovării valorilor reale în circuitul internaţional, un alt instrument comparatistic, mult mai important, după părerea sa, trebuie să fie principiul modern, enunţat deja, al poliglotismului, cu atât mai valabil cu cât "comparaţia literară nu rămâne suspendată la suprafaţă". Comparaţia adevărată presupune a avea în faţă "în stare pe cât posibil nefalsificată" obiectele supuse examenului comparativ.

Literatura comparată nu ignoră specificul naţional al fiecărei literaturi pe care trebuie să-l promoveze chiar şi în spaţiul limitat al unei reviste "unde fiecare naţiune este constrânsă să efectueze comparaţii utile (sau şi numai frumoase) care pe o altă cale i-ar putea scăpa! Deviza noastră secretă sună dimpotrivă: sfântă şi inviolabilă să fie naţionalitatea ca individualitate a poporului !"Meltzl formulează un principiu extrem de actual al comparatismului modern, pe care-l premerge, atunci când scrie că Vergleichung (comparatismul) nu admite criterii extraliterare de categorisire a literaturilor, cum ar fi ponderea politică a popoarelor: "...Căci o rasă umană, fie ea politic oricât de neînsemnată, este şi rămâne oricum din punctul de vedere literar-comparativ la fel de importantă ca cea mai mare naţiune..." Toate literaturile sunt importante, europene şi extraeuropene şi, în funcţie de valorile promovate şi realizate, îşi găsesc locul în sfera literaturii comparate. Meltzl nu acceptă aşadar ideea superiorităţii vreunei literaturi naţionale asupra altor literaturi. În secolul al XIX-lea, epoca formării ideologiilor naţionale şi naţionalist-şovine, în care naţiunile mari – şi cea germană în special – aspirau la supremaţie nu numai politică ci şi culturală, Meltzl vorbea la Cluj de un "nesănătos principiu al naţionalităţii" care formează "premisele principale ale întregii vieţi spirituale a popoarelor europene moderne". Or, poliglotismul promovat de Meltzl este opus naţionalismului sau monoglotismului

extins în filologiile naţionale. Literaturile particulare puteau fi luate în considerare şi recuperate pentru comparatism, conform acestui program, din perspectivă supranaţională. Ţelul urmărit nu era ştergerea sau dispariţia diferenţelor, ci cunoaşterea şi analiza elementelor comunitare şi a deosebirilor. Hotărâtoare era chemarea spre o ştiinţă care, recunoscând literaturile naţionale particulare, îşi fixa drept sarcină specială studierea lor comparativă şi se înţelegea pe sine ca mijloc de salvare în faţa rătăcirilor filologiilor naţionale. Prin consideraţii unilaterale cu privire la propriile literaturi particulare, aceste filologii ajungeau să vehiculeze concepţii neştiinţifice sau contribuiau, direct ori indirect, la acţiuni de politică naţionalistă.

Revista nu numai că excludea din programul ei prejudecăţile şovin-naţionaliste, ci îşi propunea ca scop creacrea a ceea ce editorul ei principal numea "un mic parlament poliglot [...] cu privire la problemele cele mai diferite (şi practice) ale literaturii comparate". Se consierau necesare discuţii şi dezbateri pe teme diverse cu privire la literatura contemporană şi limbile în care este scrisă, cum ar fi, bunăoară, justificarea liricii patriotie şi limitele acesteia. Totuşi revista a făcut concesii şi s-a abătut de la principiile postulate, supralicitând importanţa limbii şi literaturii maghiare în Europa pe considerentul izolării în care aceasta se afla.

În numărul XXIV/28 febr. 1878, Meltzl publică cel de-al treilea şi ultimul articol program, de data aceasta intitulat Der Dekaglottismus. Conştient că principiul poliglotismului reprezintă un ideal greu de atins, el propune limitarea la zece literaturi "moderne cu apariţii în Europa într-adevăr de domeniul literaturii universale". Este vorba în primul rând de cele trei mari limbi şi literaturi europene – germană, franceză şi engleză, urmate de italiană, spaniolă, portugheză, olandeză, suedeză, islandeză şi, adaugă Meltzl în această înşiruire destul de arbitrară şi, în orice caz, insuficient informată, "aceea căreia îi aparţine în primă linia foaia noastră literară: cea maghiară", exemplificând cu Petöfi şi Eötvös. Mai adaugă alte literaturi în limbi europene, printre care daneză, finlandeză, norvegiană, letonă, estonă, bască, islandeză, bretonă, poloneză, cehă, sârbă, rusă, română, neogreacă, albaneză, turcă, care, după opinia neîntemeiată a lui Metzl, "nu sunt încă nici literaturi populare, dar nici literaturi culte, aşa cele mai multe de dată mai recentă şi de coloratură romantică, în cazul cel mai bun, în general, naturalistă". Aprecierile excesive la adresa literaturii maghiare, sunt, desigue, expresia obedienţei tânărului profesor aflat în slujba statului austro-ungar. Nu are o reprezentare clară asupra a ceea ce numeşte *Romanticismus*, cu care literatura maghiară ar fi întrerupt, citându-l tocmai pe Petöfi, această literatură evoluând spre *Classicismus*. Mai mult, Petöfi ar fi "alături de Goethe liricul cel mai mare şi mai universal cel puţin al acestui secol". Nu pomeneşte de alte literaturi europene importante, iar pe cea rusă o ignoră, deoarece din punctul de vedere al relaţiei literar-comparative "aceasta este cu totul irelevantă". După prezentarea celor zece literaturi naţionale europene, Meltzl consideră că se pot întreprinde primele cercetări comparatiste. Selecţia nu exclude, cum am văzut, celelalte literaturi, în nici un caz nu însemnează că numai acestea fac obiectul de preocupări al revistei şi cu aceasta al noii ştiinţe pe care o propagă Meltzl. În sensul poliglotismului său, el afirmă că numai în cazul acestor literaturi se poate vorbi de o "circulaţie într-adevăr universală a literaturii şi de o comparaţie temeinică".

Principiile teoretice sunt foarte actuale. "Din punctul de vedere al literaturii comparate încetează complet importanţa unei literaturi pe contul celorlalte; – ele sunt toate la fel de importante". Condiţia spre a accede la sfera comparatismului este crearea acelor "produse

aparţinând spiritului". Pentru că "cine promovează literaturile străine, afirmă Meltzl (se înţelege de la sine numai apariţiile de prim rang), promovează în felul acesta şi literatura propriei sale naţiuni". Meltzl s-a opus naţionalismului epocii sale, fără a fi însă liber de clişee şi prejudecăţi, constata Horst Fassel. Milita pentru drepturile provinciei şi regiunilor, pentru drepturile limbilor şi literaturilor mici şi foarte mici. A respins orice formă de rasism şi idee de superioritate în cultură şi politică şi a proclamat deplina egalitate a tuturor popoarelor şi culturilor.

Convins de "rolul conducător "al decaglotismului, nuanţându-şi concepţia, ţine să precizeze că va avea acest rol numai din punctul de vedere al interesului economic, ceea ce nu presupune ca respectivele naţiuni să-şi aroge priorităţi. Un decaglotism european şi modern nu exclude literaturile asiatice care trebuie încadrate în literatura universală şi în circuitul mondial al valorilor literare. Recunoaşte că aceste literaturi au fost puţin cercetate, dar ascund un mare potenţial. În estetica literară trebuie să se producă o schimbare, dacă vrem să le includem şi pe acestea. Ne izbim însă din nou de limitele limbii şi aici apare, după Meltzl, un obstacol aproape insurmontabil: limbile asiatice au un alt sistem de scriere decât cele europeane. El pretinde, şi aici greşeşte, ca literaturile asiatice să se adapteze la sistemul nostru de scriere. Obiectivul noii ştiinţe este tocmai depăşirea graniţelor limbii şi scrierii. Germanistul comparatist de la Cluj pleda pentru o limbă universală (Weltsprache) în ştiinţă, cum era altădată latina. Decaglotismul său, "bloss modern", pe de o parte, "bloss europäisch", pe de alta, trebuie privit "ca instrumentul cel mai important pentru acele înalte scopuri comparativ-literare".

La zece ani de la fondarea revistei, Meltzl postula retrospectiv, ca o concluzie a parcursului şi efortului său, "identificarea ideii goetheene de literatură universală cu cercetarea comparată a literaturii". El are acum conştiinţa clară a unei priorităţi europene absolute şi acest orgoliu, pe deplin motivat, ţine tocmai de acele "lehrsätze" (principii, teze), cum le-a numit el, adică de punctele program referitoare la domeniul literaturii comparate.

În 1886, după retragerea unui număr mare de colaboratori, Meltzl încearcă remontarea revistei prin "Novissime Seriae", iar în 1888 apar ultimele două numere. Condiţiile şi împrejurările de încetare a apariţiei sunt oarecum neclare. Se prea poate ca Meltzl să fi resimţit concurenţa întreprinderii similare a lui Max Koch, care din vara anului 1888 edita la Berlin "Zeitschrift für Vergleichende Literaturgeschichte". Meltzl însuşi consemna evenimentul într-o notă în care atrăgea atenţia ca cel puţin publicul cultivat să nu facă confuzie între titlurile celor două publicaţii. De la primul număr al noii serii titlul german al revistei de la Cluj urma să fie "Zeitschrift für Vergleichende Literaturwissenschaft", titlu pe care viitorul îl va reţine, mai puţin însă pe cel al revistei lui Koch: nu este vorba de istoria comparată a literaturii, ci de ştiinţa literaturii comparate. Cea dintâi revistă de literatură comparată din lume introduce noţiunile centrale de Weltliteratur şi Vergleichende Literaturwissenschaft în orizontul său de preocupări, jalonează câteva direcţii şi metode de cercetare pe care va evolua comparatismul modern (teme şi motive, receptare, traduceri etc.)

Comparatismul modern va evolua pe câteva din direcţiile deschise de acest important precursor. Meltzl se situează la originile ştiinţei comparate a literaturii, promovate la Universitatea din Cluj în timpurile care au urmat, ilustrată deopotrivă de profesori şi cercetători români şi maghiari. Comparatismul s-a dezvoltat în relaţie strânsă cu istoria literară, fiind promovat de câţiva remarcabili istorici literari clujeni începând cu perioada interbelică şi continuând cu cea postbelică: să amintim numele doar al unor Bogdan-

Duică, Ion Breazu şi îndeosebi numele lui Dumitru Popovici, al mai tinerilor Ioana Petrescu şi Liviu Petrescu, al unor esteticieni şi comparatişti ca Liviu Rusu şi Csehi Gyula, continuând cu comparatismul clujean actual care priveşte efortul de întemeietor al lui Meltzl din perspectiva accentuat universalistă şi supranaţională. Meltzl este cel dintâi comparatist clujean, fondator al primei publicaţii de specialitate, iniţiator totodată al unei noi discipline de învăţământ şi cercetare, academice şi specific europene, înainte ca literatura comparată să fi devenit o disciplină de catedră la universităţile europene.

Hugo Dyserinck sublinia faptul important după care "combinaţia de gândire supranaţională cu recunoaşterea realităţii literaturilor particulare era elementul central propriu întregii sale concepţii, "ca şi ideile sale despre o Europă multinaţională sau despre ideea sa de "naţiune" şi de pretinsul specific naţional"[5] Am încheia cu cuvintele lui Meltzl scrise cu ocazia prezentării celui de al treilea articol program din Sarcini provizorii ale literaturii comparate, nr.15/1877: Literatura comparată "doreşte să cultive, în primul rând, specificul naţional al fiecărei naţiuni şi o face în spaţiul restrâns al unei reviste în care fiecare naţiune e nevoită să întreprindă comparaţii folositoare (sau pur şi simplu frumoase), care I-ar scăpa în alte circumstanţe ! Jurământul nostru secret sună, de fapt, în felul următor: sfântă şi de neatins să ne fie naţionalitatea ca expresie a individualităţii poporului !... Pentru că o rasă umană, fie ea cât de neînsemnată din punct de vedere politic, rămâne la fel de importantă pentru punctul de vedere comparatist-literar ca şi cea mai mare naţiune".

Literature

1. Francis Claudon, Karen Haddad-Wotling, Compendiu de literatură comparată. Traducere de Ioan Lascu. Editura Cartea Românească, 1997, col.Syracuza, p.9
2. Georg Brandes, Principalele curente literare din secolul al XIX-lea. Traducere de Yvette Davidescu, Prefaţă de Romul Munteanu, Ed.Univers, Bucureşti, 1978, p.6
3. Id., ibid., p.5
4. Ildiko Toth-Nagy, Zwischen Provinzialität und Universalität. Hugo von Meltzl als Vorläufer der Vergleichender Literaturwissenschaft, (în) Horst Fasel (Hg), Hugo von Meltzl und die Anfäge der Komparatistik, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2005, p.51
5. Hugo Dyserinck, Die Notwendigkeit der Rückbesinnung. Vergessene Ansätze: eine Chance für die Zukunft ?, (în) Hugo Meltzl und die Anfänge der Komparatistik, hrsg.v.Horst Fassel, Franz Steiner Verlag, Stuttgart, 2005, p.22

Un document inedit privind biografia lui Liviu Rebreanu

Eugen Glück

Arhiva de Istorie Militară din Budapesta deține tabelele calificative ale lui Liviu Rebreanu din anii 1907-1908, când servea ca ofițer în armata de honvezi.

În documente scriitorul de mai târziu apare sub numele lui nativ de Rebrean Olivér. Datele dau informații conform rubricației oficiale, formulate în termeni lapidari și oficiali. Reține atenția ocupația tatălui, din care aflăm că el funcționa ca învățător de stat și preda în limba maghiară elevilor dintr-o școală elementară a comitatului de odinioară Solnoc-Dobâca.

El trăia cu familia lui în condiții materiale modeste. El a căutat să ofere studii superioare fiului său și a susținut un concurs. Acesta fiind câștigat, Rebrean Olivér a fost primit pe spesele statului ca elev al școlii superioare reale de honvezi din Șopron.

După absolvirea școlii, echivalent cu un liceu, a putut intra în condițiile similare la Academia Militară "Ludovika".

Din păcate materialele referitoare la stagiul din Șopron, nu au putut fi cercetate întrucât arhiva școlii militare respective nu mai există nici în patrimoniul local, nici în arhiva militară istorică din Budapesta. Totuși din tabelele de calificație reiese că ambele institute de învățământ militar au fost absolvite cu rezultate foarte bune (igen jó). În vederea recuperării speselor statului, el avea obligația ca să rămână după absolvirea academiei, cel puțin șase ani, în serviciul militar.

Documentele din 1906 specifică că Liviu Rebreanu era de religie greco-catolică, sănătos și beneficia de condiții fizice optime. Deocamdată, era necăsătorit, ceea ce era cu atât mai puțin surprinzător cu cât pentru ofițerii din categoria lui, depunerea așa zisei "cauțiuni" nu era o problemă ușoară.

În vremea respectivă, în cazul ofițerilor de grade inferioare, se pretindeau bunuri al căror venit asigura soției o viață decentă, în caz că susținătorul de familie intra în incapacitate fizică sau morală.

Alte rubrici menționează că pe lângă limba sa maternă, posedă maghiara și germana în condiții bune. În franceză știa doar să vorbească, la perfecție și-a însușit această limbă mai târziu.

Tabelele din 1906 oglindesc o imagine favorabilă despre activitatea lui ofițărească, precum și calitățile personale. Se menționează o seamă de aptitudini suplimentare, ca de pildă, măiestria în călărie. Pare deosebit de important că se menționează situația lui materială "drept ordonată".

Făcând comparație cu situația deficitară în acest sens a corpului ofițeresc contemporan, pare concludentă rezoluția superiorilor care l-au însărcinat și cu gestionarea unor fonduri.

Lărgirea orizontului scriitorului a fost favorizată de posibilitățiile lui de a ieși din marginile ținutului natal atât în timpul studiilor, dar mai ales în cursul manevrelor la care a participat la acțiunile din Ungaria de Vest și Austria de Est.

Liviu Rebreanu a fost înaintat la gradul de sublocotenent și repartizat pe data de 18 august 1906 la regimentul 2 honvezi de infanterie cu centrul la Giula, ceea ce nu a fost un

fapt întâmplător. El a început serviciul la 1 octombrie în cadrul unei companii, ajungând în contact cu o trupă cu care putea să găsească contact optim pe bază de afinități.

Teritoriul de recrutare al regimentului din Giula, în cea mai mare parte a fost o regiune locuită de români. Instrucția recruților și în general contactul cu trupa reclama cunoștințe de limbă adecvată. În sfârșit, trebuie să subliniem că Liviu Rebreanu a servit ca ofițer de infanterie și nicidecum de artilerie, după cum susțin eronat mai multe publicații.

Tabelele de calificație din 1907 și 1908 sunt umbrite de problemele financiare imputate lui, dar respinse de acuzat. Fără să se renege recunoașterea multor calități constatate anterior, de fapt el a fost excepționat din punct de vedere moral. Ca urmare, la 13 octombrie 1907 a fost suspendat din serviciu, iar ministrul apărării la 5 februarie 1908, a acceptat demisia lui din gradul ofițeresc deținut și l-a absolvit totodată și de obligația de a servi cel puțin ca activ în armata de honvezi.

Cu aceasta viața lui Liviu Rebreanu a luat o altă întorsătură, de fapt cea binecunoscută din literatură.

Duli Ranki, Dune Ranki, Duine Ranki, sau despre memoria unei comunități

Corina Iosif
Institutul Arhiva de folclor a Academiei, Cluj

Unul dintre conceptele pe care se sprijină punerea în discuție a identității unei comunități – fie la nivelul culturii comune indivizilor care o compun, fie prin invocarea etnicității – este cel de "memorie colectivă". Mare parte din sentimentul apartenenței la grup ia naștere, se construiește prin memorarea și rememorarea evenimentelor trăite în comun, prin frecventarea în comun a unui fond de informații ce privesc istoria, obiceiurile etc., informații împărtășite de către toți membrii comunității. Așa cum spune Maurice Halbwachs: "În primplanul memoriei unui grup se detașază amintirea evenimentelor și a experiențelor care privesc cea mai mare parte a membrilor săi și care rezultă fie din viața sa proprie, fie din raporturile sale cu grupurile cele mai apropiate, cu care intră cel mai frecvent în contact"[1]. Acest tip de memorie – care nu conține cu necesitate realitatea istorică a faptelor și evenimentelor la care face referință, ci imaginea lor care circulă printre membrii comunității – nu există în afara grupului care o construiește, care o actualizează, o exersează în permanență. Dinamica activării și reactivării acestui proces de "reconstituire" a unor "evenimente trecute pentru a obține o amintire"[2] este cea care pune în fapt realitatea memoriei colectivității. "Trebuie ca această reconstrucție să opereze pornind de la date sau de la noțiuni comune care se găsesc în mintea noastră la fel ca și în mintea celorlalți, pentru că ele trec fără încetare de la noi la ceilalți în mod reciproc, ceea ce nu este posibil decît dacă se face parte și se continuă a face parte dintr-o aceeași societate"[3] Această memorie colectivă este suportul și în același timp modalitatea de exersare, de punere la lucru a "tradiției" grupului. După J. Candeau: "Ceea ce numim tradiție proprie unui grup este combinarea unei trasmiteri protomemoriale și memoriale, care interacționează una asupra alteia [...] pentru a trăi și nu a supraviețui, pentru a fi transmisă și mai ales primită de către conștiința individuală «în interrelație, în conexiune de roluri, în complementaritate de funcțiuni[4]» [...]"; "[...] această complementaritate trebuie să fie în acord cu prezentul din care își trage semnificația. Ea va fi din acel moment autentică, adică își va extrage forța – va da membrilor unui grup sentimentul împărtășit al propriei lor perpetuări ca grup – unicei sale autorități, aceea a unei transmiteri reușite și acceptate. În cazul acesta, tradiția corespunde foarte bine definiției pe care i-a dat-o Danièle Hervieu Léger: «Un univers de semnificații colective în care experiențele cotidiene care aruncă indivizii și grupul în haos sînt raportați la o ordine imuabilă, necesară și preexistentă indivizilor și grupului însuși ». Ceea ce definește în principal tradiția, adaugă ea, «este aceea că ea conferă trecutului o autoritate transcendentă»".[5]

Ce se întîmplă, însă, în cazul în care acest proces interferează cu o acțiune de natură ideologică și astfel este redirecționat de acesta? Pentru țările din estul Europei, unul dintre terenurile privilegiate ale exersării ideologiei comuniste a fost chiar acela al "tradiției". Scopul era acela de a demonstra existența unei anumite "specificități", ce ar defini națiunea în limitele trasate de existența ei geografică, în virtutea și în numele continuității ei istorice în interiorul acestor limite.[6]

În cazul care ne va reține atenția în cele ce urmează, discursul public menit să dovedească maselor, poporului ca unitate, existența specificității, cu alte cuvinte discursul purtător al dovezilor specificității, era cel al repertoriilor de cîntece și dansuri practicate de comunitățile sătești[7]. În ce privește minoritățile, mai ales, aceste repertorii au fost puse să funcționeze nu doar ca factor de legitimare cultural-națională (pe linia doritei unități culturale socialiste, asa cum a fost cazul în general), ci deopotrivă ca o manieră de "integrare" a diferenței etnice. Astfel, comunitățile în cauză erau chemate, chiar "somate"[8], să se legitimeze, de regulă, printr-un anumit număr de acțiuni culturale (mai precis de "cîntece și dansuri tradiționale"), desigur într-un cadru – social, politic, instituțional, temporal etc. – prestabilit.

În situația României, ceea ce se poate identifica drept cadrul de referință – din punct de vedere organizatoric și ideologic – al acestor acțiuni culturale a fost pentru o perioadă destul de lungă de timp proiectul ce a purtat numele generic de "Festivalul-concurs «Cîntarea României»"[9]. Deorece acest program integra inclusiv comunități aparținînd minorităților naționale, scopul lui s-a dovedit a fi, într-un plan secund, acela de a construi un cadru și un mijloc de afirmare și discursivizare controlată a unor identități comunitare, culturale sau etnice altele decît cea română.

Instituțiile care ofereau cadrul (și structura instituțională) pentru producția (și "producerea", în sens mediatic) a "produselor" folclorice urmînd să intre în alcătuirea diferitelor evenimente ale festivalului Cîntării României erau Casele de Cultură în orașe și, la sate, Căminele Culturale. Aceste instituții constituiau, în marea lor majoritate, cadrul instituțional pregătitor (erau locul repetițiilor pentru scenă) și, în același timp, tiparul formator – în sensul tare al cuvîntului (*Gestaltung*) – al diverselor acte ale "Festivalului"; gestiunea acestui cadru era încredințată reprezentanților unei veritabile profesii în epocă – "instructorul cultural". Cele două instituții solidare, Casa de Cultură și instructorii aferenți, produceau (în toate sensurile cuvîntului) aceste "obiecte cultural-mediatice" despre care vorbim în asemenea termeni deoarece ele erau menite să compună spectacolele festivalului. Dansuri, cîntece, scenarii de obiceiuri erau astfel puse să ilustreze "tradițiile" diferitelor comunități sătești reprezentînd, la rîndul lor, mai degrabă diviziunile administrative ale țării (județele) decît zonele ei etnografice, care erau lăsate să se întrevadă numai într-un plan de fundal. În acest mecanism/proces intrau inclusiv grupurile numite cu un termen generic "naționalități conlocuitoare" și care astăzi, în urma schimbării politice, se numesc "minorități naționale".

Tema studiului de față[10] o face însă mai puțin conținutul și formele intervenției ideologiei în viața unei astfel comunități, cît un aspect determinat al acestui fenomen, și anume felul în care comunitatea în cauză reacționează, *răspunde* la o astfel de intervenție. Este vorba despre descrierea și analiza felului în care, sub presiunea tipului de acțiune ideologică menționat, a fost construit un repertoriu de cîntece și dansuri. Acesta, practicat înainte, dar și după căderea regimului comunist, devine pentru indivizii aparținînd grupului unul "propriu", "specific" și "tradițional". Obiectul studiului îl va constitui analiza proceselor și mecanismelor de construire a acestui fel de repertoriu, ca fragment și componentă a memoriei colective, în cazul comunității de megleno-români din satul Cerna, județul Tulcea.

Originea megleno-românilor

Conform istoriografiei româneşti, megleno-românii[11] formează un grup dialectal[12] român format în sudul Dunării. Cu privire la originea lor există mai multe ipoteze: G. Weigand încearcă să demonstreze că această populaţie reprezintă "un rest din bulgaro-vlahi"[13] ; C. Jiriček îi consideră urmaşi ai unei cete de pecenegi[14]; O. Densuşianu – "români cu care s-au amestecat pecenegii"[15], iar Iorga – descendenţi ai unei "cete de români sudici luaţi prizonieri de împăratul bizantin Vasile, omorîtorul de bulgari şi aşezaţi în Regiunea Rodope"[16]. Însă ipoteza susţinută de cea mai temeinică argumentare pare a fi aceea propusă de Th. Capidan în vol. I din *Megleno-românii*. Bazîndu-se pe o bibliografie referitoare la acest subiect deja constituită şi pe călătoriile repetate făcute în Meglen, Capidan ajunge la concluzia că megleno-românii ar fi o populaţie care "ţin[e] de ramura românismului sud-dunărean", coborîtă în Meglen în secolele XII-XIII şi care s-ar fi aşezat "pe ţinuturile în care pe la sfîrşitul secolului XI fuseseră colonizaţi pecenegii". Originea acestui grup rămîne însă un motiv de controversă, ca şi cea a aromânilor, de care îi leagă o mare proximitate lingvistică şi culturală.

Primele scrieri etnografice care fac referiri la populaţia "română" din Meglen datează de la mijlocul secolului al XIX-lea. Însă volumele aducînd informaţii mai detaliate despre Meglen şi locuitorii lui români şi pe care se sprijină acest studiu sînt cele ale lui G. Weigand, P. Papahagi şi, cel mai recent, Th. Capidan. Lucrările menţionate prezintă aspecte ale vieţii comunităţii megleno-române, înainte ca o parte a acesteia să emigreze în România.

Istoria vlahilor din Meglenia s-a consumat între Imperiul bizantin şi cel otoman, în conflicte permanente cînd cu turcii, cînd cu grecii, conflicte a căror amintire persistă şi astăzi în memoria comunităţii megleno-române din Cerna.

Pentru elaborarea studiului de faţă, ceea ce am considerat a fi important de reţinut din această istorie sînt însă următoarele:

1) Comunitatea megleno-română s-a format şi a existat într-un context multietnic, Meglenul[17] fiind populat deopotrivă de bulgari şi iuruci (aceştia, la rîndul lor, de mai multe feluri), la care s-au adăugat mai tîrziu turcii şi grecii.
2) În acest context etnic, grupurile de vlahi din Meglen s-au perpetuat în timp ca populaţie sedentară, în perimetrul teritoriului amintit. Principala ocupaţie a acestor comunităţi era agricultura, spre deosebire de aromânii transhumanţi.

La începutul secolului XX, cînd Th. Capidan a întreprins cele două călătorii în ţinutul Meglenului, el a găsit în această regiune unsprezece aşezări cu populaţie românească despre care vorbeşte în monografia sa: un orăşel, Nânta (trecut la islamism în 1650); apoi aşezările mai mici : Oşani, Birislav, Huma, Lugunţa (Lundzini), Liumniţa, Cupa, Ţârnareca, Barovița, Livedzi (unde locuiau şi aromâni) şi Coinsco.

Conştiinţa legăturii lor etnice cu românii de la nordul Dunării, a "apartenenţei" la o etnie ce îşi confirmase o identitate etnică şi naţională, legitimată în cadrul unui stat naţional independent, a început să se formeze la megleno-români abia pe la jumătatea secolului al XIX-lea, sub influenţa acţiunilor propagandistice româneşti în Balcani, cînd statul naţional român, nou creat, a început să trimită învăţători şi preoţi la românii sud-dunăreni. Iată ce spune Capidan despre acest lucru: "Năzuinţa de a se cultiva în limba românească a început să se arate la Românii din Meglen încă de pe la 1864, adică cam în aceeaşi epocă

pe cînd Dimitrie Atanasescu, marele dascăl al românismului din Macedonia, deschidea primele şcoli româneşti în mijlocul Aromânilor."[18]

În perioada premergătoare războiului balcanic din 1913, grecii încep să facă presiuni asupra populației macedo-române, "mai întîiu prin excluderea limbei române din şcoalele lor comunale, după aceea prin împănarea satelor lor cu greci asiatici".[19] Din acest moment, "românii" din Meglen încep să emigreze răzleț în România.

Situația se înrăutățește treptat ("asasinatele atît de obicinuite în toată Macedonia nu se întindeau numai asupra celor în vîrstă ci şi asupra copiilor"[20]), pentru ca intrarea Meglenului sub stăpînire grecească după războiul din 1913 să facă această regiune "să intre în gura lupului".[21]

Represiunile se țin lanț, făcînd pe mulți dintre megleno-români să prefere a nu se mai întoarce în ținutul de baştină (Meglenul fiind plasat pe zona frontului bulgar, o parte din populație fusese dusă în Bulgaria, iar alta deportată în apropierea Salonicului).

Acesta este contextul istoric în care o parte a megleno-românilor, în grupuri de familii, încurajați de statul român şi de rudele lor plecate dinainte de război, decide să emigreze în România, stabilindu-se în "Dobrogea nouă" (Cadrilater) în județele Durostor şi Caliacra, în sate locuite deja de bulgari sau turci.[22]

Această parte a comunității, emigrată în Cadrilater, face obiectul de studiu al lucrării de față. Colonizarea s-a făcut în jurul anului 1926, iar cei colonizați, megleno-români şi aromâni, au venit decişi să se stabilească definitv în "Țară". Prin urmare, caracteristica de ordinul cel mai general a acestei "comunități" este aceea că ea este formată prin emigrări succesive ale unei părți a populației de megleno-români originari din mai multe sate din regiunea Meglen (Grecia).

În 1940, cedarea Cadrilaterului[23] şi schimbul de populație pe care această cedare l-a presupus între România şi Bulgaria, aveau să-i oblige pe coloni la o nouă emigrare. De data aceasta, megleno-românii vor fi repartizați în satul Cerna din nordul Dobrogei (județul Tulcea), sat bulgăresc, ai cărui locuitori au plecat în schimb să se stabilească în Cadrilater.[24]

De la venirea meglenilor în Cerna şi pînă astăzi au trecut deja mai bine de cincizeci de ani. Prima generație născută aici are deja nepoți. Adaptarea s-a făcut însă cu greu. Mulți dintre săteni mi-au confirmat acest lucru. Aproape zece ani după stabilirea în Cerna, oamenii încă nu-şi reparaseră casele şi nici nu şi-au ridicat garduri de lemn, de teama unei noi plecări ; apoi a venit comunismul, cooperativizarea şi, mai recent, schimbările pe care le-a adus anul 1989.

Fiecare dintre aceste contexte istorice parcurse (destul de uşor de delimitat, de altfel, în etape distincte), ca şi felul în care aceste experiențe au rămas în memoria colectivității, au contribuit într-un fel s-au altul la formarea unei memorii comune a grupului şi la construirea identității a ceea ce am numit *comunitatea megleno-română din Cerna*. A vorbi însă despre o identitate etnică megleno-română ar fi hazardat. Rezumînd elementele acestei problematici, D. Belkis remarca imposibilitatea cercetătorului de a găsi corespondențe de identitate culturală pentru "megeleno-românii" care au trăit întotdeauna în Grecia şi cei a căror existență s-a consumat în România şi mai remarca, de asemenea, lipsa unei "definiții identitare globale" care să poată pune în legatură "realitatea trăită" cu "categoriile utilizate de actorii înşişi"[25]. Lipsa existenței unui etnonim generic, căreia i se opune o abundență de etnonime ce definesc din exterior grupul, afirmă autoarea, fac greu de amorsat un demers ce şi-ar propune să dea seama de complexitatea şi de nivelurile joc-

urilor identitare ce construiesc aceste grupuri, "vorbind în termeni de identitate culturală sau etnică".[26]

Pe de altă parte, chiar dacă nu se poate poate vorbi în cazul megleno-românilor despre revendicări ale unei anumite identități etnice sau culturale ce ar ține de domeniul politicului, remarcă tot D. Belkis, această evidență nu implică și o "lipsă de referință și de conștiință identitară sau o dificultate în a instrumentaliza identitatea colectivă". Există un nucleu tare în construirea unei specificități colective ce își găsește originea în istoria împărtășită a emigrării, în "menținearea dialectului ca limbă a cotidianului", în logica organizării familiale. Astfel, remarcă iarăși autoarea, "într-o mișcare dublă (centripetă și centrifugă), folosesc moduri de desemnare care le permit atît să se integreze în societatea din care fac parte (prin conformarea la statutul și locul conferite de acesta), cît și să mențină o coeziune socială internă (prin folosirea unui sistem de referință care nu funcționează decît în cadrul comunității)".[27]

La această situație se adaugă însă și felul în care prezența megleno-românilor este integrată de politica românească privitoare la diferența etnică[28]. Din punctul de vedere al dicursului politic românesc privitor la etnicitate, ei sînt asimilați românilor. Cel mai bun exemplu în acest sens îl constituie actele recensămintelor naționale, care nu conțin rubrică separată pentru megleno-români. Din punctul de vedere al felului în care prezența lor este integrată imaginii de anasamblu a poporului român, deci a felului în care sînt clasați, se pune în lucru diferența, cîteodată considerată implicit ca fiind una de natură etnică. Aici, dau ca exemplu faptul că pe aromâni (cărora le sînt asimilați categorial megleno-românii) i-am regăsit prezentați în programele postului național de televiziune în emisiuni destinate minorităților etnice ("naționale").

Surse documentare și precizări metodologice

Există deja o bibliografie referitoare la megleno-români. Însă majoritatea textelor, cu cîteva excepții, sînt scrise înainte ca o parte a comunității să emigreze din Meglen (Grecia) pentru a se stabili în România. Aceste surse sînt constituite din monografii, studii etnografice și filologice sau jurnale de călătorie.[29]

Din păcate, nu există multe informații referitoare la repertoriul muzical și cel coregrafic al comunității. Acestea se regăsesc numai sporadic în notele de călătorie sau reies din descrierea unor obiceiuri sau evenimente care includ sau presupun momente de performanță muzicală sau coregrafică. Există culegeri de texte de cîntece, datînd dinaintea venirii grupului de megleni stabiliți în România, însă primele înregistrări audio-vizuale de cîntece și jocuri meglene (care se găsesc în arhiva Institutului de Folclor din București) au fost făcute abia în anii 1965-66 de către G. Marcu și G. Habenicht (cîntece) și N. Bucșan (joc).

Înregistrări de cîntece și melodii de joc a mai făcut, în 1979, Gh. Oprea; el este și autorul unui studiu – însoțit de transcrierea a cincisprezece melodii – "Despre muzica megleno-românilor", publicat în Revista *Studii de muzicologie* (vol. XIV/1981), și de asemenea al unui manual de folclor muzical (scris în colaborare cu Larisa Agapie) ce cuprinde cîteva informații despre folclorul muzical megleno-român.

Studiul de față se bazează aproape în exclusivitate pe materialele de teren (informații și înregistrări de texte muzicale) pe care le-am cules în anii 1992-1993 în satul Cerna. Ele vor fi coroborate și cu reperele (date și concluzii) cuprinse în studiul lui Gh. Oprea.

Nu în ultimul rînd, trebuie făcută aici o precizare: ceea ce am numit cu un termen convențional "repertoriul tradițional de cîntece și jocuri al comunității megleno-române"

din Cerna, bineînțeles că nu este un termen care să definească[30] repertoriul muzical şi de joc pe care meleno-românii cerneni îl practică în mod obişnuit în diferite ocazii. Termenul folosit de mine desemnează, în mod convențional, repet, numai acele cîntece şi jocuri care au fost "aduse" de colonişti la venirea lor în Cerna. Suma pieselor muzicale şi coregrafice din această categorie a fost cea prin care megleno-românii cerneni şi-au afirmat şi construit un fragment al identității lor colective. Imediat după instalarea lor în Cerna, pentru o bună bucată de vreme[31], piesele menționate au făcut în mod exclusiv repertoriul megleno-românilor proaspăt veniți, la şezători mai ales, dar şi cu alte ocazii. Această categorie de piese muzicale şi coregrafice a constituit ulterior (şi mă refer în mod precis la perioada de timp în care s-a desfăşurat an de an Festivalul "Cîntarea României") un fond cultural, muzical şi coregrafic din care s-au ales piesele care urmau să "reprezinte" comunitatea de megleno-români din Cerna la diferitele etape şi evenimente ale festivalului. Aceast fel de autolegitimare şi autoidentificare se sprijinea în principal pe două "dovezi" ; ele, fiindcă erau solicitate, explicit sau implicit, de comanda ideologică încadrînd participarea la festival, au şi fost produse – adică interiorizate de înşişi subiecții solicitați în felul acesta. Prima era cea a "autenticității tradițiilor" ; ea avea a fi "probată" de perpetuatea[32] tradițiilor în timp de către grupul în cauză, din vremuri imemoriale pînă în prezent, conferindu-le astfel o vechime care, practic, anula temporalitatea. A doua era aceea a "specificității tradițiilor" ; aceasta era "atestată" de păstrarea neschimbată a "tradițiilor" în interiorul grupului, care le-ar fi practicat într-un acelaşi spațiu geografic şi cultural, fapt care anula luarea în considerare a caracterului dinamic al existenței sociale. Aceste condiții ar atribui culturii în cauză calități care să o poată defini şi, în acelaşi timp, individualiza în raport cu alte culturi.

Apoi, aşa cum am spus, în ceea ce îi privea pe "românii de la Sud de Dunăre", chiar dacă discursul politic îi identifica din punctul de vedere al naționalității cu românii din bazinul carpatic, practica integrării lor în societatea românească marca diferența culturală. Astfel, aceştia erau, cel puțin în spațiile media, clasați dimpreună cu naționalitățile conlocuitoare, respectiv minoritățile etnice, şi aveau astfel a răspunde în această calitate "somației" de a participa la Festival. Prin urmare, ceea ce prin convenție am numit, aşa cum spuneam, "repertoriul de cîntece şi jocuri tradiționale al comunității megleno-române din Cerna" presupune şi o a doua ambiguitate, pe lîngă cea plasată în dreptul termenului "tradițional". Mă refer anume la una care priveşte termenul "repertoriu", deoarece suma de cîntece şi jocuri pe care astăzi megleno-românii le revendică a fi "tradiționale", şi pe care eu le-am reunit sub termenul de "repertoriu", s-a dovedit a fi în fapt născută din negocierea între o practică comunitară şi o "comandă" ce ține de sfera politicului. De altfel, în momentul în care ne-am început cercetările de teren la Cerna, am constatat că mulți dintre cei intervievați, mai ales cei aflați într-o limită de vîrstă cuprinsă între 20 şi 40 de ani, nu au părut surprinşi să fie puşi în situația de a-şi discursiviza o "identitate megleno-română". Acest lucru a fost făcut în primul rînd prin invocarea existenței unor "tradiții meglene", a unor "dansuri specifice", "pur meglene" şi a unor "cîntece megleno-române".

În fine, nici în cazul jocurilor, nici în cazul cîntecelor nu voi face analiza discursului cinetic ce le compune, şi nici aceea a structurii melodice proprie fiecăruia dintre ele. Cu toate că, fără îndoială, aceste nivele de analiză ar oferi, într-un alt registru decît cel construit de demersul studiului, elemente care să susțină tematica lui, am decis să las argumentația să se construiască în principal din exploatarea acelei producții narative a indivizilor despre conținutul "tradiției megleno-române" care face referire directă la repertoriul de cîntece şi jocuri.

Repertoriul de cîntece

Originea repertoriului

Ținînd cont de contextul multietnic în care a trăit această populație (Meglen, Cadrilater, apoi chiar și Cerna), prezența în repertoriul comunității a unor piese de origine diversă, este previzibilă.[33] Iată ce nota Pericle Papahagi referindu-se la această problemă: "Observ aici că Românii din Meglenia cîntă bulgărește. Numai de cîțiva ani au început a cînta pe românesce cîntece aromânesci ale Aromânilor din Livedi și cîntecele bulgarilor traduse în cursul cîntarii la petreceri."[34]

Despre același aspect, Th. Capidan scria următoarele: "Ca o notă nouă în materialul strîns de mine sînt cîntecele. Se știe că Românii din Meglen au cîntat foarte multă vreme numai în bulgărește. Mulți dintre ei cîntă și astăzi (adică în 1928-n. m., C.I.). Este același fenomen care se observă și la Aromânii din Epir cu cîntecele grecești. Cîntecele pe care le reproduc în volumul de față sînt creațiuni nouă. Ele datează din timpul cînd Meglenoromânii n-au avut contact mai des cu bulgarii. Cum că ele sînt populare, aceasta am putut-o constata din faptul că crîmpeie din ele mi-au fost cîntate, seara, după cină în prima mea călătorie din Meglen."[35]

Datele cercetărilor de teren întreprinse în Cerna, sugerează însă o altă realitate. Este adevărat că informațiile referitoare la piese de repertoriu preluate de la alte etnii abundă.

"Și ai noștri cînta bulgărește! Prima oară cînd ne-am întîlnit [în Cerna] *așa iera, predomina bulgărește și macedonește, da' mai mult bulgara iera. O parte din meglenoromâni, cari au avut turci acolo* [în Cadrilater] *preferau turca. Cîntau și turcești. Cîntă ăștia cari sunt din Oșani. În Oșani ierau turci și ăștia nu știi bulgărește, știi turcește."* [Informatorul se referă la situația din Cadrilater]

[T. Ștefan, 69 ani]

Este greu de crezut însă că apariția unui repertoriu cîntat în dialect este numai de dată recentă, într-o comunitate în care dialectul este încă și a fost în permanență folosit în mod curent. Mult mai plauzibil mi se pare să presupunem că exista și în Meglen un repertoriu mixt ce cuprinde cîntece cu texte în dialect, dar și în limbile bulgară, greacă sau turcă, așa cum reiese din listele de repertoriu culese la Cerna. Tot aceste liste arată că textele de cîntece performate în dialect sînt o constantă, indiferent de ponderea lor.

Cît privește "creațiunile noi" despre care vorbește Th. Capidan, acestea sînt, mult mai probabil, în parte texte noi (și asupra acestui aspect voi reveni ulterior) aplicate unor melodii deja existente.

Atanasie S., un bătrîn de 80 de ani, născut în Meglen, mi-a spus că se pierd cîntecele pentru că nu mai există "compozitori" care să le facă. (Informatorul făcea referire în principal la textele cîntecelor.) Se poate trage de aici concluzia că la stabilirea lor în Cerna, megleno-românii au venit cu un repertoriu de cîntece destul de bogat, dar care a "înghețat", datorită unor cauze la care mă voi referi ulterior, și care treptat a început să dispară.

"Nu mi-aduc aminti. Nu știu [repertoriul vechi]. *Mama mea cînta mult, da' io nu țin minti, că io de la doișpe ani am fost la meserie."*

[T. Elena, 70 ani]

"Sînt tineri care ştiu cîntece vechi [...] Numărul ie mic şi din an în an scade, adică cei care-l ştiu [repertoriul vechi], mă rog, dar cei care cresc, nu-l mai ştiu. Promoţia mea sînt mai mulţi care le ştiu, dar cei care au şaişpe-şaptişpe ani, acolo e mai grav. Se pierde ..."

[I. Dumitru, 25 ani]

"Şega Arnodi cîntă de-astea macidoneşti vechi, cari unili nu le-am auzit niciodată. A fost muzicant, la tobă d-aia, tompăñi, [rîde] da' io nu ştiam. De la iel am auzit şi noi"

[I. Dumitru, 25 ani]

La venirea celor din Meglen în Cerna existau încă în repertoriu cîntece bulgăreşti şi greceşti. Acestea mai rezistă şi astăzi, însă fragmentar, iar oamenii le cîntă fără să mai înţeleagă textul.

"Duni Ranki ..., uite că nu ştiu! Duni Ranki ..., Duni Ranki ..., kruşki karamanki ..., kruşki, hai ..., karamanki îi pere caramane, pere din astea ..."

[T. Ştefan, 69 ani]

"Duni Ranka iera o fatî, di cîntau Duni Ranka ..."

[T. Elena, 70 ani]

Nici unul dintre tinerii chestionaţi nu a ştiut să traducă textul acestui cîntec, cu toate că îl ştiau cînta. Cînd le-am cerut însă informatorilor să-mi facă liste cu cîntecele pe care le consideră "pur meglene", aceştia mi-au dat exclusiv nume de cîntece cîntate în dialect. "Duni Ranki" a figurat fără excepţie pe toate listele.

Ucenicia : învăţarea repertoriului de cîntece

Pe lîngă însuşirea repertoriului în cadrul familiei sau în timpul şezătorilor, o bună parte a acestuia se forma prin contactul cu alte etnii.

"Venea armata, cîntau şi iei pe-acolo, învăţau de pe la [militari]. [...] *Vara plecau la cîmp şi munceau pe la oameni care aveau* [erau mai bogaţi], *prin satele astea bulgăreşti şi greceşti care erau şi de-acolo învăţau cîntece! Şi pe urmă veneau de cîntau, jucau ca acolo, asta-i treaba!"*

[S. Atanase, 80 ani]

În Cadrilater, cele trei căi de formare şi transmitere a repertoriului au funcţionat în continuare. Ca dovadă, există informaţii care atestă modificarea repertoriului în funcţie de noul context etnic.

"Românеştile le-am învăţat de la ai noştri [consătenii] [...] *Cam vechi sînt cîntecele astea. Sînt di p'in '40-'50. Turceştile di-acolo di la meşter di undi ieram în Cadrilater, pentru că turcii făceau multe petreceri între iei şi noi mai ne duceam şi noi ca băieţii acolo, ne uitam şi am învăţat şi cîntece turceşti"*

[O. Ion, 71 ani]

Pînă la venirea în Cerna, unde au început să-şi însuşească repertoriul local, principalele ocazii în care megleno-românii îşi practicau (şi implicit învăţau) repertoriul le-au constituit evenimentele familiale şi şezătoarea.

"Am învățat de la mama, tata, cîn' trăiau [...], unchii cari ierau, veneau la zile, atuncea ne uitam și noi la iei. Pe urmă, cînd ne-am făcut puțin mai mari și noi, ca fata noastră cum este acuma, ni-adunam la pupretcă, cum spunem, șezătoare, mai cîntam cu toatili"

[C. Mena, 75 ani]

Stabilirea în Cerna a declanșat două procese: pe de o parte, un proces de uniformizare a repertoriului, datorită colonizării în același sat a meglenilor proveniți din diferite așezări originare[36], pe de altă parte, a pornit procesul de sărăcire a repertoriului. Un repertoriu "bogat" mai poate fi găsit astăzi numai în caietele de cîntece ale cîtorva cîntăreți buni din sat, toți trecuți de 70 de ani.

"Și l-oi zici la Peni! Ia caietu' și citea-la, că io l-am scris corect, că io cîn' l-am scris în caiet, io l-am cînta'! Cîntam, scriam un rînd ..., iar cîntam, iar scriam un rînd ..."

[T. Nicolae, 75 ani]

Liste de repertoriu

Am încercat să realizez un tablou cît mai exact al repertoriului de cîntece, considerate "proprii" megleno-românilor[37] (cum spuneam, cîntece pe care coloniștii le-au adus cu ei la stabilirea în nordul Dobrogei) și căror origine exterioară comunei Cerna, sau mai precis regiunii în care se găsește comuna, este recunoscută de către membrii comunității. În acest scop, am rugat mai mulți săteni (megleno-români), de vîrste diferite, să-mi facă liste cu toate cîntecele "meglene" pe care le cunosc. Ca urmare, am putut pune în lumină cîteva aspecte pe care voi încerca să le prezint în continuare.

Cîntecele pe care le-am numit (conform convenției explicitate mai sus) megleno-române[38] culese în Cerna sunt următoarele:

1. *Lu Șuna*; 2. *Pi-ună ploaie coan işoai*; 3. *Lu Mita*; 4. *Doo liri, doo franchi*; 5. *Tricui în sus, mamo, tricui în jos*; 6. *Lu Chita* (sau *Chito, mila, Chito*); 7. *Doo tati mața*; 8. *Lu Muşa* ("Ță ț-o legat capu' Muşo"); 9. *Du-ti și spuni lu mumă-ta*; 10. *Feata cu ludi*; 11. *Cî si dunato pridunato*; 12. *Feata tucmită*; 13. *Niveasto, mori niveasto*; 14. *Lu Nieda*; 15. *Bela Iana*; 16. *În Gîndacea plișcuia*; 17. *Lu Boșca*; 18. *Isin begu;* 19. *Tună și trăznea, Doamne.*[39]

Primul aspect pe care compararea listelor îl pune în evidența este sărăcirea treptată a repertoriului. Bătrînii, cei trecuți de 60 de ani, cunosc majoritatea cîntecelor, cărora, chiar dacă nu le știu sau nu le pot cînta versurile, le știu în schimb povesti subiectul textului. De altfel, acest lucru nu e greu de înțeles, dacă ținem cont de faptul că textele cîntecelor sînt în marea lor majoritate jurnale orale, a căror istorie și origine este încă bine cunoscută bătrînilor (vezi și *infra*, *Textele cîntecelor*), care, pentru a practica acest repertoriu, se întîlnesc între ei.

"[Cîntă cîntece vechi] *tot așa mai în vîrstă, mai bătrîni sînt care foarte mult doresc. Tineretu' nu prea, da' sunt cari ne vede și cîn' ne vede, «măi, cîn' să mai facem un cîntec de-alea de-a nostru mai bătrînesc?»*"

[R. Ionel, 60 ani (cîntă la țibulcă)]

Maturii (35-55 ani) în majoritate au refuzat să cînte – pentru înregistrări m-au trimis la bătrîni[40] –, dar pot face liste destul de complete cu titlurile cîntecelor. Cît îi privește pe cei de la 25 de ani în jos, repertoriul se reduce la două cîntece (*Lu Chita* și *Feata cu ludi*, pe care ei le cunosc sub numele *Chitu, mila, Chitu* și *S'dusi feata la apă*), și care sînt

cîntecele învățate de mai multe generații de elevi pentru participări la "Cîntarea României". Despre restul cîntecelor, au cunoștințe vagi sau chiar deloc.

"[Știu] Chitu, mila, Chitu, *și* S'dusi feata la apă ... *Al treilea ieste cam lung ..., nu știu cum se cheamă, despre viața unei fete pe care o chema ..., nu mai țin minte ...*"

[S. Mirabela, 13 ani]

"Acasă cel mai des am auzit S'dusi feata la apă, Chitu, mila, Chitu, *care l-am auzit chiar și pe scenă, la niște serbări ... Nu știu ..., de mult am auzit un cîntec, dar care nu știu cum se cheamă. Iera ceva, așa, foarte trist, nu știu, despre un om luat în armată mi se pare ..., sau undeva în război ...*"

[H. Aura, 13 ani]

Din lista de repertoriu expusă, numai textele a două cîntece le-am regăsit în monografia lui Th. Capidan (alcătuită în 1928), *Feata cu ludi* și *Lu' Mușa*. Dar pentru că repertoriul de cîntece nu a constituit unul dintre subiectele de interes ale studiilor monografice destinate megleno-românilor, textele cîntecelor publicate în cele două mai importante dintre ele (Papahagi, 1902 și Capidan, 1935) nu pot fi semnificative pentru repertoriul pe care îl aveau comunitățile din Meglen înainte ca fragmente ale acestora să părăsească teritoriul de origine. Din această cauză, nu pot susține o comparație cu repertoriul cules la Cerna.

Acesta din urmă este însă "format" la Cerna, în sensul că el alcătuiește suma cîntecelor aduse de megleno-români din diferitele sate meglene, iar originea cîntecului poate fi destul de ușor depistată, fie în funcție de text, fie apelînd la amintirea membrilor comunității.

Despre textele cîntecelor

Cea mai mare parte a cîntecelor culese în Cerna sînt jurnale orale[41], care fie fac referire explicită la o anumită persoană, fie la un eveniment care a marcat viața comunității. Informațiile referitoare la geneza textului sau proveniența lui sînt încă vii în memoria oamenilor (a bătrînilor).

[Despre cîntecul *Lu Nieda* sau *Lu Vitan*] *"A făcut lumea cîntecu'. Iera cîntecu' lu' Vitan. Nui* [noi] *șa-i ziceam ...* Coanticu lu Vitan, *că noi ram mai multi feti ți rîdeam.* [...] *Na, Vitan tritea, io cu lanti doo-trei feti, hai să lo cîntăm* Coanticu lu Vitan*! E, că așa ra ... dintru fomeia aia l-avea scos coantic, că ia zițea s-o lase nevasta s-o lia ia. Știa lumea și iel cînd tretea pri la noi pi la poartă noi i lă cîntam!* [...] *Ișa la mama, «Teto, îñi lă cîntară aldi Sirma coanticu!» «Ă, Vitan, iali nu știu!» Da noi i lă cîntam ca s'l-audă!*"

[Sima C., 89 ani, femeie]

Sînt cazuri în care personajele cîntecului sînt fie membri ai familiei, fie cunoștințe ai celor intervievați la Cerna.

"*Știu despre cine e vorba* [în cîntec], *dar nu le cunosc ieu că ieram prea mic ... Da' cînticu ... chiar băiatu despre cari iesti vorba, Tani, i nașii părinților mei.* [Numele întreg] *iaca nu știu ... Au plecat în Iugoslavia și nici nu știu dacă mai trăiesc sau nu mai trăiesc. Noi am venit încoace și iei au plecat în Iugoslavia cu bătrîni cu tot. Nu știu cum se chema familia, da' iel știu, Tani, din bătrîni știu. Nu știu cine a făcut cîntecu. Ieu cînd m-am trezit, m-am trezit cu cînticu, se practica, se juca.*"

[P. Culi, 60 ani, barbat]

"Chita Pende îi spuneau, aia cari iera cu cîntecu. Şi seara iera la sideancă la Taci Micicăie şi ăsta l-a pupat mîna şi ăsta [Tani] *iera gelos că era gagica lui şi-ntreba undi a fost aseară şi ce i-a făcut ăla acolo, şi-a spus că i-a sărutat mîna, atîta a făcut!* [Asta s-a întîmplat] *acolo în Grecia, în Macedonia. De acolo-i cîntecu ăsta."*

[T. Ştefan, 69 ani]

"Chita, asta-i o verişoară de-a mea. A lui ie cîntecu. I l-a făcut ... gagic'lu! Iubitu l-a făcut."

[S. Atanase, 80 ani]

De altfel, toţi cei chestionaţi cunoşteau satul de origine al cîntecului.

"Păi Chito, mila Chito *iera mai mult la liumniceani."*

[C. Mena, 75 ani, femeie]

"Chita-*i liumnicenesc. Liumniceanii numa ţesta-l au,* Chita, mila Chito."

[R. Ionel, 60 ani; T. Nicolae, 75 ani]

Aceeaşi este situaţia şi în cazul cîntecului *Lu' Mita.*

"Îl ştiu di la Misir Ion. Îi mort. Misir Ion îl cînta şi chiar di-a lu' Misir iera şi ăsta, Dia , un verişor de-a lui, despri cari ie cîntecu. A lu' nevastă-sa. Ăsta l-am învăţat după ce-am vinit aicea-n Cerna. Nu vedeţi că şi dialectu' ie al'fel, nu-l mai spun chiar ... Liumniţa! Îl spun dialectu' uşăneţ, cum ie al lor, că ierau pi comuni. Fiicari-ş' avea dialectu' lor."

[T. Ştefan, 69 ani]

Cu toate că nu sînt foarte numeroase, cîntecele care fac referire la confruntările interetnice din Meglen sînt foarte importante. De altfel, aşa cum afirmă M. Halbwachs, "Pe primul plan al memoriei unui grup se detaşază amintirile evenimentelor şi experienţelor care privesc cel mai mare număr al membrilor săi şi care rezultă fie din viaţa sa proprie, fie din raporturile sale cu grupurile cele mai apropiate, aflate cel mai direct în contact cu el"[42]. Toţi cei chestionaţi cunoşteau cîntecul lui Boşca[43] şi al lui Isin beiul. Cei tineri (pînă în 25 de ani) chiar dacă nu ştiau cînta[44], cunoşteau subiectul cîntecelor. Primul, *Lu' Boşca*, istoriseşte un eveniment, petrecut în jurul anului 1913, menţionat de Th. Capidan în *Meglenoromânii*: "In Oşani, fruntaşul român Boşca Pupea a fost omorît în bătăi, iar Tanas Stoiu Terzi, cel mai aprig apărător al cauzei româneşti, după ce mai întîiu a fost bătut pînă la sînge, a fost împuşcat şi azvîrlit în mijlocul satului".[45]

Celălalt cîntec, *Isin begu*, povesteşte despre uciderea unui bei turc, eveniment întîmplat în Birislav, evident înainte ca Meglenul să treacă sub stăpînire grecească, şi care a căpătat deja pentru săteni o aură de legendă[46].

"Beiu ira stăpînu nostru cari lucrau pentru iel. [...] *Iel l-a-scuteau la licitaţie comuna şi o luau alţii cari o administrau, un «lugofot» cum spuni, arendaş. Îi dădeau la beiu trei suti di napoleoni sau cinci suti di napoleoni! Comuna Lunguţa cîti parale costă? Costă cinci sute! Na cinci sute, io s-o administrez! Ăla făcea rău, vinia cu oaminii lui cari tribuia s-asculti di iel şi p-ormă îi vini pofta că vedi vr-o fată mai frumoasă, la noi în comună acolo a vrut să o ia di nevastă! Da' ai noştri irau şi bandili astea ... Arghir Vodă iera ... cari mîncase multe de la ciobanu* [...] *dacă s-a dus la iel şi i-a spus că «domnule,*

uite ce ie, ai mîncat atîtea oi di la mini şi v-am hrănit atîta timp. Dacă lăsaţi voi ca fata mea să se facă turcoaică, păcat de ceea ce v-am dat ieu şi ceea ce v-am hrănit pînacuma», că iei ierau în munţi! «Noi, zice, putem să-l omorîm pe bei, da voi o să suferiţi», că pe urmă te condamnau!

Într-o noapte, cînd iera să o ia fata lu ăsta cari iera, ciobanu, lu a nostru român, s-a pregătit cîn' a intrat turma, văcăria-n sat şi iei unu cîti unu a intrat, s-a dus la iel în casî, bandiţii şi cu căpitanu ăsta cari iera, Arghir Voivod. Vini beiu, şade la masă şi imidiat fata să-i facă o cafea şi să o ia pă cal şi să o facă turcoaică. Ăştia cum ierau în camera aia, în camera ailaltă, prin iesle ascunşi, a apărut! Cînd a 'părut a pus mîna pă iel! Cîn' a pus mîna pă iel, iel iera voinic cum iera tari, beiu, l-a făcut bucăţi! Bucăţele, bucăţele l-a tăiat şi l-a pus în sac! Ari cîntic! Avem cîntic în dialectu nostru lu Isin begu!

L-a pus în sac, l-a pus pă cal, c-avea cal cu şa şi s-a dus la turci acolo-n comună! Cînd s-a dus la turci, vedi calu-acolo, vede-n sac bucăţi beiu! O! S-a speriat toţi tucii! [...] *Imidiat a vinit toţi turcii acolo, persecuţie mari! Nenorocire pentru consătenii noştri cari iera bătrînii acolo, i-a condamnat la o sută unu* [ani], *aşa condamnau turcii, adică pă viaţă, că l-a omorît ăsta cari iera cu fata şi încă doi cari l-a ajutat. Dar ... nepoţii sunt aicea-n Cerna, a lu bătrînii ăia cari l-a omorît pă Isin begu.* [...] *Pe urmă a vinit o admistie, a scăpat din puşcărie."*[47]

[C. Petre, 50 ani]

Cu totul alta este situaţia în cazul cîntecului *În Gîndacea plişcuia*. Toţi cei chestionaţi au ştiut să-mi spună numai că este vorba despre o bătălie dintre turci şi creştini (lucru care reiese de altfel din textul cîntecului). Au fost complet derutaţi cînd le-am cerut să-mi spună despre ce bătălie este vorba şi mi-au oferit variante fanteziste.

"T. Şt.: - Ie vorba în orice caz di războiu din şaişpi încolo ... nu ...
C. G.: - Ieste despre turci, cînd a fost cu turcii ... Războiu de independenţă ... Meglenii n-au plecat în Bulgaria [Cadrilater] *în optişpe?*

T. Şt.: - În şaişpe au plecat. Atunci a fost treaba asta că de-asta spuni că să ridico gioasa mală[48]*, adică atuncea cînd au plecat ăia, ăilalţi s-au cutremurat şi nu ştiau despre ce-i vorba, pe urmă şi ăia au plecat.* [...]"

[T. Ştefan, 69 ani şi C. Genoveva, 37 ani]

"Cîntece noi" s-au mai făcut cu diferite ocazii:
1) plecarea din Meglen,
"Mamca iera-n Liumniţa şi Ciotti i-a scris lu Mamca ca sî-nscrie, sî facă lista cu oaminii cari vor să vină-n România. Iera şi cîntic da' nu-mi aduc aminte ..."

[T. Ştefan, 69 ani]

2) colectivizare,
"Am dat şi un coantic di colectiv. Ala io l-am ticluit! Uiti cum ziţi:
Aidiţi, aidiţi, fraţi cătuneñi
La un loc să ne dănoam[49]
Priună să sirvim ...
Io l-am pridărat[50]*! ...Păi ziţea,*
nu loc sî ni-adonăm,
pri gădeş ni-nviţom,[51]
oaminii sî-i apuntom (?)[52]*."*

[T. Nicolae, 75 ani]

sau 3) diferite sărbători.
"În Cadrilater un singur cîntec l-am mai auzit care a fost făcut di domnu Ciotti.
[L-a făcut] *tot pentru sărbători, așa, cînd venea iel...*"

[T. Ștefan, 69 ani]

Nci unul dintre ele nu a rămas însă în practica comunității, nici unul nu a fost menționat pe vreo listă ca făcînd parte din repertoriu.

Cîntec vocal - cîntec instrumental

Instrumentul folosit în mod curent în toate ocaziile care presupuneau performanțe muzicale în Meglen este "gaida" (cimpoiul)[53]. Repertoriul vocal poate fi în totalitate cîntat la cimpoi, dar și la fluier ("sfirchi"). Se mai folosea și "tămbura"[54], fără a fi considerat un instrument frecvent folosit de către muzicanții comunității, și toba ("tompăñi"). În perioada ședерii în Cadrilater, megleno-românii cerneni de astăzi au mai adoptat un instrument, "țibulca"/"țigulca".[55] Astăzi, toate aceste trei instrumente ("gaida", "tămbura" și "țibulca"/"țigulca") sînt prezentate ca fiind "tradiționale", cu toate că oamenii își aduc bine aminte de timpurile în care se cînta în toate ocaziile aproape în exclusivitate la cîmpoi.

În jurul anilor 1980, s-a organizat în Cerna o "formație instrumentală tradițională" menită să reprezinte "tradiția megleno-română" la festivalurile și concursurile din cadrul "Cîntării României". Formația a fost alcătuită din țibulci și tămbure, care la vremea aceea erau destul de multe în sat, spre deosebire de cimpoaie, al căror număr era în scădere (generația născută în Meglen se stingea).

"Iera un bunic di-a lu Cicion, iel le lucra tămburile și aici cind a venit, a murit săracu', Gheorghe Cicion. Lucra foarti bini tămburile astea, le făcea și iera satul plin di tămburi din astea. Pesti douăzeci di tămburi avea oaminii, dar... au dispărut. A rămas numa' tambura mea. *[...]* Nu iera așa cum ieste ea acuma. A luat-o băiatu' și a dus-o la Constanța la specialiștii ăia, la mandoline. Iera un lemn primitiv, așa, un lemn brut, făcut așa, da' ăia a aranjat-o, a făcut-o ..."

[O. Ion, 71 ani]

Această instrumentație a limitat însă din start repertoriul, care (spre deosebire de cazurile, rare, în care era cîntat la cimpoi) nu mai era compatibil în totalitate cu noile condiții de performare instrumentală.

"*T: - Uite care-i treaba, cîntecele cari se cîntau la gaidă nu ies la țibulcă. Noi am ales numa ce ies.*
Q: - Cum poți cînta totuși la țibulcă ce e pentru gaidă?
T: - Nu se potrivește, bre!
R: - Nu mai ie același. În primul rînd că instrumentele diferă. Asta n-are în primu' rînd tonur'le cît avea gaida ... țibulca!
T: - Nu! Le ari! Gaida vea opt și țeasta ari șaispi! Țeasta[56] *pă jumati vioară!*
R: - Pă dracu' vioară!
T: - Atît că nu dead mîna mai [în sus și-n jos pe gîtul instrumentului].
R: - Cu gaida țineai mai lung [sunetul] *cît vreai, așa are o limită că-i cu arcuș.*"

[T. Nicolae, 75 ani și R. Ionel, 60 ani]

Astfel, în timp ce o parte a repertoriului a rămas să fie cîntat numai acasă, vocal şi în cadru restrîns, o altă parte a căpătat pondere, formînd practic repertoriul "activ" al comunității, vreau să spun cel practicat de toate categoriile de vîrstă. Unul dintre cazuri este cel al cîntecului *Lu Chita*, pe care, aşa cum am mai spus, l-am regăsit pe toate listele de repertoriu.

"Nu numai din fluier se cîntă acest cîntec, ci din toate instrumentele."

[P. Culi, 60 ani]

Deoarece de această factură erau cîntecele pregătite pentru scenă (mai bine zis, se pregăteau pentru ieşirile pe scenă numai acest gen de cîntece), şi ştiut fiind faptul că, înainte de 1989, în fiecare an era cîte o "fază" a festivalului "Cîntarea României" pentru care cernenii trebuia să pregătească "folclor meglen", accesul tinerilor la repertoriul de cîntec tradițional s-a făcut, în mare parte, pe această cale. Această traiectorie (contrariantă), dinspre scenă spre sat, prin care s-a format repertoriul generației tinere a constituit şi unul dintre motivele sărăcirii repertoriului, a uniformizării lui şi, în plus, a pierderii totale a stilului vocal vechi, practicat de bătrîni.

Repertoriul de jocuri

Repertoriul de joc tradițional şi originea lui

Jocul tradițional al megleno-românilor (sau cel puțin acela despre care bătrînii îşi amintesc că fusese cel practicat în Grecia) era Hora dreaptă ("Or drept") ; astăzi, însă, comunitatea din Cerna îşi identifică "tradiția" coregrafică prin patru jocuri: *Moşescu*, *Pusestrima* (*Pusestrimele*), *Duli Ranki* (*Duni Ranki*) şi *Paiduşka*.[57] La acestea se adaugă, dar numai de puțin timp (cca. 10 ani), trei cîntece devenite jocuri: *Lu' Chita*, *Feata cu ludi* şi *Tricui în sus, tricui în jos*.[58]

"Chita se poate şi cînta şi juca, pintru că-i un joc simplu."

[P. Culi, 60 ani]

"Ăla cu «tricui în sus», ăla a Lu Chita, le-a cîntat Idi, le-a-nvățat pă orgă!"

[I. Dumitru, 25 ani]

Privitor la originea jocurilor menționate, cunoştințele oamenilor sînt destul de confuze.

Primul joc, *Moşescu*, este singurul pe care membrii comunității îl declară ca fiind "meglen pur", şi care de altfel este o Horă dreaptă.

"Muşescu ie de-al nostru, machidonesc. Muşescu nu-i de la bulgari, de la noi ie."

[S.Atanase, 80 ani]

"Muşescu probabil să fie pur ..., da' restu' toati sunt amestecati."

[T. Ştefan, 69 ani]

Pusestrima, se pare că este un joc de nuntă,[59] intrat în repertoriul neocazional. Informatorii susțin că este de origine grecească.

Jocul cu originea cea mai controversată este *Duli Ranki*, fiind considerat cînd grec, cînd bulgar, cînd "macedonesc pur", fără a mai ține cont de faptul că are un text care nu

este în dialect.[60] De altfel, cazul acestui joc este unul revelator pentru mecanismele de construire a ceea ce, cu un termen generic, se numeşte "tradiţie"[61], "văzută de obicei ca o permanenţă a trecutului în prezent, ca o performare a celui de-al doilea de către primul, performare care ţine de caracterul inconştient".[62]

"Dule Ranki iera grec. Dule Ranki îl jucau. Se zice Dule Ranki, cu «l». Nu ştiu ce înseamnă, nu ştiu limba greacă."

[S. Atanase, 80 ani]

"*Duine Ranki ie de origine bulgară. Dar pentru că ai noştrii, bătrînii noştrii au trăit ..., eu de exemplu sînt născut în Bulgaria* [vrea să spună Cadrilater]. [...] *Corect se spune Duine Ranki.*"

[P. Culi, 60 ani]

"*Duni Ranki, noi aicea l-am învăţat,* [Cadrilater] [...] *da' din Grecia jucau ei Duni Ranki.*"

[T. Ştefan, 69 ani]

"Duni Ranki macedonesc pur iera. Duni Ranki înseamnă tot de la Dunăre şi ... Ranki, vini bulgăreşti ..., tot pi malu' Dunării cumva cuvînt scos ..."

[R. Ionel, 60 ani]

"*P. T.: - Da' nu-i cu vorbe bulgăreşti? Duni Ranki/ Duni Ranki sipciki kărămanki ...*
T.N.: - Pri bulgăreşti-ar vini işa-n limbă, da' noi Duni Ranki şa li ştim [macedonesc]!"

[P. Traian, 24 ani şi T. Nicolae, 75 ani]

"*Duni Ranki iera o fatî! Di cîntau «Duni Ranka, Duni Ranka/ crucikid*[63] *karamanki», că ra ca un păr d'ăla cari iera, peri roşii într-o parti şi într-o parti verzi.*"

[T. Elena, 70 ani]

Cît priveşte *Paiduşka*[64], bătrînii au declarat categoric că este joc bulgăresc învăţat în Cadrilater.

"Paiduşka-i bulgărească [nu se juca în Meglen]. O ştim din Cadrilater, da' luată de la bulgari."

[T. Nicolae, 75 ani]

Este de făcut aici o observaţie cu privire la jocul *Paiduşka*, şi anume faptul că megleno-românii, după ce "l-au învăţat de la bulgarii" din Cadrilater, l-au şi "găsit" în repertoriul local la Cerna, unde, înainte de schimbul de populaţie, exista o importantă comunitate bulgară. De altfel, *Paiduşka,* joc obişnuit al repertoriului dunărean de pe ambele maluri ale Dunării, se regăseşte astăzi, aşa cum aminteam mai sus, în variante coregrafice şi în repertoriul satelor din împrejurimile Cernei, lucru care ar justifica rămînerea lui în repertoriul comunităţii, spre deosebire de *Pusestrima* sau *Moşescu.*

"*Se dansează al'fel la Traianu! Nici Zvîcu' nu-l dansează la fel, nici Paiduşka n-o dansează la fel* [...] *Io am fost, mă rog, înainte de nuntă, vineri seara, cum se faci la noi «mărgeli» şi al'fel se dansează* [Paiduşka]."

[I. Dumitru, 25 ani]

Tinerii însă acceptă mai greu ideea originii "străine" a unuia dintre jocurile pe care le consideră "reprezentative" pentru comunitatea meglenă. De altfel, cîțiva dintre cei chestionați au aflat abia în timpul anchetei amănunte despre originea acestor jocuri.

"*S: - Paiduşka-i bulgărească.*

P: - Îi bulgărească toată? Şi n-are modificări de-a noastre?

S: - Paiduşka o-nvițară-n Durostor di la bulgari.

P: - Şi nu-i venită cu modificări?

S: - Nu. Acelaş mişcări."

[S. Atanase, 80 ani şi P. Traian, 24 ani]

"*P: - Paiduşka e dans bulgăresc.*

I: - Mă, s-o crezi tu!

P: - Paiduşka este dans bulgăresc, io lucru ăsta-l ştiu de la domnu' Jora[65]*, pentru că o dată a vrut să ni-l scoată din repertoriu, pe cînd ne plimbam noi cu dansurile, pentru că nu era specific macedonesc, dar macedonenii convieţuind acolo* [în Cadrilater] *i-au adus nişte elemente specifice. Nu ştiu care sînt elementele alea. Poate ştiu bătrînii.*"

[P. Mitica, 36 ani şi I. Dumitru, 25 ani]

În spatele acestei reacții de respingere a doveditei origini "străine" a jocurilor, se poate citi presiunea de natură ideologică, ce împinge grupul la un tip de autolegitimare ce se sprijină pe dovedirea "autenticității" tradițiilor, probată de perpetuarea lor neîntreruptă. Însă mecanismul acestui fenomen de recuperare şi apropriere a unor "obiecte de cultură", în scopul investitii lor cu încărcătură identitară, "este unul dintre cele care pun în lucru memoria, în acțiunea sa de «acomodare» şi «asimilare»"[66], muncă a memoriei "care reporneşte, deci, de la prezent, pentru a restructura trecutul".[67]

Jocul *Pusestrimele* pare a fi ieşit, sau cel puțin pe cale să iasă, din practica comunității, chiar şi din performările destinate scenei. Astfel, cei care au afirmat că ştiu juca, au zis că nu pot fără muzică, iar bătrînii au refuzat să cînte melodia la țibulcă, pe motiv că nu merge decît la gaidă (cimpoi).

Aceste patru jocuri sînt cele care în opinia informatorilor formează "repertoriul tradițional meglen".[68] Însă în fapt, sistematic, se practică numai două dintre ele: *Duli Ranki* şi *Paiduşka*.

"[La nuntă] *se cere Dune Ranki şi Paiduşka. Eu altele n-am auzit. Moşescu nu-l mai ştie ... nu se mai ştie. Moşescu, numai pe scenă, la Cîntarea României.*"

[P. Mitica, 36 ani]

Cazul jocului *Moşescu* adaugă un aspect în plus rolului pe care performarea scenică a unui joc tradițional comunitar îl poate avea în procesele de construcție a unei identități de grup, în particular aceea a megleno-românilor din Cerna. Existența acestui joc se rezumă numai la memoria bătrînilor, iar practicarea lui a fost ocazionată exclusiv de evenimentele festivalului Cîntarea României. În aceste condiții, se poate considera că el are o funcție aparte. În afară de faptul că el rămînea astfel exclusiv un obiect de legitimare formală, construit ca un răspuns direct, contextual, nemijlocit la o comandă ideologică (Festivalul), valoarea, funcția jocului mai apare a fi şi una comemorativă[69], fiind singurul joc a cărui origine nu este atestată a fi exterioară comunității.

Cît priveşte prezența acestei categorii de jocuri în repertoriul comunității cernene în ansamblul ei, căreia, aşa cum spuneam, megleno-românii îi sînt integrați, ea este foarte

redusă. Această situație certifică o dată în plus faptul că finalitatea performării lor este mai degrabă legată de răspunsul comunității la un tip de solicitare ce ține de sfera acțiunii ideologice, și mai puțin una ținînd de o practică socială comunitară. De altfel, informatorii au confirmat că, cel puțin la nunți[70] (care au rămas, de fapt, principala ocazie de performare a jocului de origine țărănească, după dispariția horei satului[71]), situația se prezintă în felul următor:

"*I: - Jocuri megleno, zero, zero, doi* [la sută]. *Dansurile vlăşeşti* [aromâne] *sînt cinzeci la sută. Celelalte sînt româneşti, compoziții de-astea «Azur» ..., geamparale ...*

P: - Geamparalele se cîntă cînd vin ăştia cu cadouri, cu sîrbe, cu astea, cu sarmale, cu pui [...], *la masa mare* [...]. *Ei, se mai dansează Zvîc şi Stîngă şi Cadîneească. Dansuri româneşti sînt astea şi la fel de prezente la orice nunți indiferent că este macedoneească sau ..., repertoriul ăsta e.*"

[I. Dumitru, 25 ani şi P. Mitica, 36 ani]

Dincolo însă de informațiile referitoare la ponderea diferitelor categorii de jocuri ce compun în mod obișnuit repertoriul evenimentelor comunitare, mai este aici de pus în lumină un aspect : cel puțin din punctul de vedere al practicii sociale, (auto)identificarea megleno-românilor din Cerna printr-un anumit grupaj de jocuri tradiționale, se realizează prin asimilarea simbolică a megleno-românilor cu populațiile de aromâni, prezente în zonă (nordul Dobrogei) în comunități puternice şi coerente. Acest proces de asimilare simbolică se sprijină pe existența unui grad maxim de proximitate culturală cu aromânii. Pe lîngă originea culturală comună cu cea a megleno-românilor, ea presupune un nivel suplimentar de afinitate între cele două populații, cel a destinului istoric de acestă dată, al experienței colonizării, în toate etapele ei.

Ucenicia (învățarea repertoriului de jocuri)

Bătrînii au învățat să joace urmînd "şcoala" tradițională, în familie, la şezători[72], apoi pe la nunți şi, în sfîrşit, la hora satului.

"Prima dată pe la şezătoare, şi mai mici şi mai mari ... Ăştia mai mici di multi ori pe la şezători si-nvață."

[R. Ionel, 60 ani]

Ruptura cu această tradiție pare să se fi produs, în jurul anilor 1970-1975. Hora satului nu mai exista – fusese înlocuită treptat cu balul, apoi balul cu discoteca; şezători nu se mai făceau; exista în schimb "Cîntarea României" care cerea în festival "folclor specific meglen". Bătrînii s-au mobilizat imediat şi au început "lecțiile" de joc cu copiii la căminul cultural. Chiar în condițiile acelea atipice, au considerat că era o ocazie unică de a le transmite jocurile pe care le ştiau de la părinții lor. (La gaidă le cînta Nicolae T., ultimul gaidagiu al satului[73], şi în principal s-a ocupat de aceste "lecții" C. Pene, pe vremea aceea director al căminului cultural şi soția lui Nicolae T., Fana.) Atunci a intervenit instructorul de la Tulcea. Voi transcrie integral informațiile referitoare la acest moment, deoarece ele arată cu claritate în ce anume a constat intervenția instructorului şi care au fost urmările acestui fapt.

"*Noi am făcut dansur'le prima dată ... cînd a venit Jora, nu ni le-a lăsat exact cum ne învățau bătrînii din sat. Le-a modificat Jora.* [...] *Jora ăsta este un instructor de la Tulcea, de la Casa de Cultură şi are Cerna în raza lui. Cînd ne-a-nvățat pă noi, io țin minte, eram*

în a şaptea, a opta, noi ieram învăţaţi şi de cei din bătrîni care veneau şi asistau. Io ţin minte pe soţia lu' T., tanti Fana T. [o cîntăreaţă de excepţie] *cea decedată, ea ne arăta, nea Pene, nea Cirecu* [Nicolae T.], *deci ierau strînşi vreo cinci-şapte, opt ... nu mai ştiu eczact persoanele cari veneau ... Mă rog, iera şi Neţi, o învăţătoare, tot machidoancă, care s-a ocupat cu fetiţele ... Şi asta spun, atunci cînd ni-a-nvăţat aldi nea Peni chiar s-au şi supărat atunci pentru că iei ne-nvăţau într-un fel pasu' şi cum se ţipa, şi cum se-nvîrtea, iar Jora a tăiat din paşii ăia, i-a modificat, de-asta vă spun că ce dansăm noi la Cultură la ora actuală nu ie dansul vechi* [toţi aprobă]. *Asta trebuie specificat, deci asta trebuie să se ştie undeva, că nu ie dansu' vechi!"*

[I. Dumitru, 25 ani (prezenţi la înregistrare: P. Traian, 24 ani; P. Mitica, 36 ani)]

Se pare însă că aceste modificări nu au fost considerate chiar atît de nesemnificative,

"P.C.: - Domnu Jora, cum vini iel va ... nu şa se practică! /.../ Domnu Jora nu ţinea cont adică să fie ... pur meglen!

P.T.: - Trebuia aşezarea-n şcenă ...

P.C.: - Cu aşezări, cu opriri! Păi la macedoneni nu să ţine cont că ... mai cîntă unu şi mai continue, şi mai aia ..."

[Pene C., 60 ani şi P. Traian, 24 ani]

pentru că reacţia bătrînilor a fost promptă şi destul de vehementă,

"Cînd se dansa pe scenă la Cămin, în fazele pregătitoare [ale Cîntării României] *pe şcenă la Cămin cînd apăream, lumea din sală ne dezaproba, macedonenii."*

[I. Dumitru, 25 ani].

Supărarea celor bătrîni, pe care o parte dintre tinerii intervievaţi au considerat-o disproporţionată[74] în raport cu importanţa modificărilor pe care instructorul le-a operat în desfăşurarea coregrafică a jocurilor în cauză, se justifică însă, dacă se ţine cont de felul în care aceste "modificări" repercutau la nivelul funcţiei jocului ca practică comunitară. În plus, generaţia care punea în practică "experimentul scenic" era cea tînără, cea care se presupunea că ar fi trebuit să-şi însuşească nu numai un anumit repertoriu (deja extrem de sărăcit în acel moment), ci si funcţia sa socială.

"Vă închipuiţi ce se întîmplă, pentru că pe scenă au urcat doar tineri şi-i dezaprobau cei bătrîni care ştiau."

[P. Traian, 24 ani]

Felul în care instructorul cultural a intervenit în discursul cinetic (uniformizarea gesturilor, prestabilirea desenului, a traseului coregrafic) a afectat în primul rînd resursele improvizatorice ale performanţei corgrafice. Această intervenţie a avut, în principiu, două consecinţe.

În primul rînd, prin limitarea deschiderilor improvizatorice[75] ale jocului a fost anulată libertatea indivizior de a pune în lucru variantele infinite de actualizare a unui anumit model de comportament social. Aspectul exemplar ar fi acela al rolului "tanţului" (conducătorul şirului în horă). Acest rol presupune performanţa individuală, un raport complex al individului cu grupul, care nu echivalează cu funcţia solistului în performanţa scenică.

În al doilea rînd, a fost anulată funcţia comunitară a performanţei coregrafice, ale cărei componente de bază rămîn cele legate de practica socială, de relaţiile ce se stabilesc între categoriile de participanţi – spre exemplu, muzicanţi-dansatori, dansatorii între ei, parti-

cipanţii efectivi la performanţa coregrafică (dansatori şi muzicanţi) şi alte categorii prezente la eveniment. Acest fenomen este unul care decurge inevitabil din modificarea radicală funcţiei jocului, care, performat în condiţii scenice, devine altceva: din practică socială integrată unui sistem comunitar, un eveniment scenic, spectacular, cu toate componentele şi caracteristicile acestuia.

Urmările acelor intervenţii au devenit vizibile şi în afara scenei.

"[Paiduşka], *cei mai în vîrstă o dansează cum ieste ea normal, iar cei mai tineri dincolo o dansează cum au învăţat la Cămin, pentru că iei fiind pă la dansuri aşa s-au obişnuit şi aşa au dansat.*"

[I. Dumitru, 25 ani]

În loc de concluzii

O primă observaţie care trebuie făcută este aceea că "repertoriul de cîntece şi jocuri al comunităţii megleno-române din Cerna", aşa cum convenţional am numit o sumă de cîntece şi jocuri reieşind mai degrabă din întocmirea discursivă a unor liste de repertoriu, şi nu din luarea în considerare a unei practici comunitare evidente, nu poate fi analizat unitar, ci în funcţie de vîrsta celor care îl performează.

Astfel, bătrînii ştiu încă să cînte cîntece bulgăreşti, greceşti sau turceşti, al căror text le este însă de multe ori ininteligibil. Aceste cîntece fac parte din memoria comună a unei generaţii de vîrstă cuprinse între 70 şi 80 de ani şi au semnificaţie identitară în interiorul "sistemului de referinţă ce funcţionează numai în cadrul comunităţii"[76]. Ele asigură, în cadrul acestui sistem, un tip particular de raportare la teritoriul de origine (Meglen) sau la cel de pasaj (Cadrilater) şi la istoria emigrării parcurse efectiv, în toate etapele, numai de cei bătrîni. În acest caz, autoidentificarea grupului prin raportarea la limba comună (în cazul de faţă, la dialect) este suspendată.

În ceea ce priveşte repertoriul de cîntece cu text în dialect, acestea se constituie în factor de identificare şi autoidentificare pentru comunitate în ansamblul ei, indiferent de generaţiile de vîrstă. Acest repertoriu este singurul apărut pe liste ca fiind "pur meglen". Prin intermediul lui, din acest punct de vedere, comunitatea se delimitează în raport cu alte grupuri sau comunităţi (români, aromâni, bulgari) şi, în general, în cadrul contextului social global căreia îi este integrată.

Tot bătrînii sînt aceia care au un repertoriu relativ bogat de cîntece în dialect, cîntece care provin însă din sate meglene diferite. Textul lor face referiri directe fie la evenimente marcante ale istoriei comunităţii (cum au fost războaiele şi confruntările interetnice), fie la evenimente ale vieţii comunitare în care au fost implicaţi membri ai familiilor ai căror urmaşi trăiesc astăzi la Cerna. Astfel, acest repertoriu prilejuieşte intersecţia celor patru factori fundamentali prin care se consideră de regulă că o comunitate sau un grup îşi construieşte identitatea: limba (în cazul de faţă, dialectul, mergînd chiar pînă la subdialect, în funcţie de satul de origine al cîntecului), istoria, teritoriul de origine (chiar satul de origine, la un nivel mai profund al autoidentificării) şi familia. El este practicat însă numai de categorii de vîrstă ce depăşesc 50 de ani ; mai precis, este vorba despre acei indivizi care au fost născuţi fie în Gecia, fie în Cadrilater şi a căror maturizare (formare) în cadrul grupului a avut loc în condiţiile integrării într-un sistem comunitar cu o coerenţă mai accentuată, din care nu dispăruseră încă ocaziile esenţiale de performare şi transmitere ale repertoriului în cauză.

De la stabilirea în Cerna şi pînă astăzi, repertoriul megleno-român de cîntece a cunoscut o "sărăcire" treptată[77] (aceasta însemnînd scăderea lor ca număr, uniformizarea repertoriului[78], pierderea stilului de emisie vocală). Această sărăcire, datorată, se pare, în mare parte dispariţiei şezătorii, ce constituise un cadru important de exersare a repertoriului (de transmitere sau char de lansare a unor "producţii comunitare" noi), ca şi dispariţiei cimpoiului ca instrument de performare, a făcut ca numărul cîntecelor cunoscute şi cîntate de tineri (cei sub 30 de ani) să scadă simţitor. Pentru ei, "cîntece megleno" înseamnă cele două sau trei "piese" pregătite pentru scenă şi cîntecele aflate în memoria bătrînilor.

Aceast segment de repertoriu, cel practicat de tineri, funcţionează ca factor de construire a unei identităţi de grup, însă nu în felul (complex şi mult mai diversificat) în care această identificare se realizează în cazul bătrînilor, ci numai prin: limba performării (dialectul megleno-român), aria ei (sînt piese cîntate în exclusivitate de membrii comunităţii meglene din Cerna) şi, destul de confuz, prin conştientizarea originii repertoriului (toţi ştiu că aceste cîntece au fost aduse din teritoriul de origine, Meglen, sau mai vag, Grecia).

Însă, cel mai important de remarcat este faptul că, datorită condiţiilor performării (cele scenice şi ţinînd, în majoritatea cazurilor, cum spuneam, de o solicitare aprţinînd sferei politicului), funcţia referenţială şi de exersare a unei specificităţi colective, pusă în lucru de performarea unui repertoriu de grup, devine în acest caz una esenţialmente ambiguă şi care vizează, datorită chiar sursei politico-ideologice a solicitării, o etalare a diferenţei în termenii etnicităţii[79].

Cît priveşte repertoriul de jocuri (de asemenea mixt, format din jocuri de provenienţă megleno-română, dar şi greacă sau bulgară sau, mai bine zis, din jocuri care ţineau de o altă arie culturală decît cea proprie nordului Dobrogei), şi acesta a fost supus în general aceloraşi procese. Acestea sînt, din nou: distribuirea performării lui în funcţie de categoriile de vîrstă, sărăcirea lui datorată dispariţiei cimpoiului şi, nu în ultimul rînd, performarea lui scenică. Aceste procese prezintă însă, în cazul jocului, unele particularităţi.

O dată cu înlocuirea cimpoiului cu ţibulca, toate melodiile destinate *Horei drepte* şi *Pusestrima* au ieşit din repertoriu, într-o perioadă de timp foarte scurtă. Astfel, jocul care ar fi putut fi considerat cu adevărat reprezentativ pentru comunitate – în termenii unei apartenenţe asignabile în funcţie de nişte cadre mai de largi ale (auto)identificării – a dispărut în cîţiva ani. Au rămas în repertoriu, treptat, numai: 1) *Moşescu*, o horă dreaptă (singura de altfel, a cărei structură melodică a permis interpretarea ei şi la alte instrumente decît cimpoiul, respectiv la fluier) – "muzeificată" prin performarea ei numai pe scenă (folosesc acest termen deoarece varianta scenică a jocului a fost "avizată" de către bătrîni); 2) *Duli Ranki*, un joc, se pare grecesc, prezent în practica comunitară în Meglen; 3) *Paiduşka*, jocul "bulgar" (de fapt existent pe ambele maluri ale Dunării) învăţat în Cadrilater şi 4) cîntecele-melodii de joc (trei la număr), hore drepte toate din punct de vedere coregrafic (ale căror melodii au putut fi, iarăşi, cîntate şi de alte instrumente în lipsa cimpoiului). De fapt, singurele jocuri care apar în toate listele de repertoriu ca fiind în mod curent (în toate ocaziile) performate în Cerna sînt *Duli Ranki* şi, mai ales, *Paiduşka*.

Bătrînii au părut a se resemna cu dispariţia repertoriului, de fapt a unor jocuri pe care le considerau "de-a noasti": *Or drept* (Hora dreaptă) şi, implicit, *Moşescu*.

Tinerii însă, stimulați pe de-o parte de o cunoaștere incompletă a istoriei comunității, iar pe de altă parte aflați sub provocarea discursului ideologic, au investit cu încărcătură identitară jocurile rămase – *Duli Ranki* și *Paiduşka* –, fără a ține cont de faptul că primul este grec și al doilea bulgar (și, de fapt, originea jocurilor pe care le dansau le era destul de neclară înainte de venirea noastră în Cerna). Ei consideră aceste jocuri ca fiind "tradiționale", "pur megleno", numai pentru că le asociază cu emigrarea: amîndouă au fost "aduse" de comunitate, amîndouă sînt "parte" a emigrării, chiar dacă *Paiduşka* a făcut numai drumul Cadrilater-Cerna. Chiar atunci cînd bătrînii le-au confirmat originea "extracomunitară" a jocurilor, ei, așa cum s-a văzut, au acceptat cu greu realitatea.

Rezumînd, în încercarea de a pune în lumină mecanismele de construire a repertoriului muzical și coregrafic al megleno-românilor din Cerna, ca parte a memoriei comune a grupului, ar exista două aspecte de reținut.

În primul rînd, așa cum am arătat, grupurile de megleno-români stabilite în Cerna au trecut prin colonizări succesive. Eforturile lor de supraviețuire în mereu noile contexte de viață au pus în funcțiune strategii de adaptare care pot fi relevante pentru funcționarea comunității în ansamblul ei. În aceste condiții, este de remarcat mecanismul de formare a segmentului de memorie care privește practicarea cîntecelor și jocurilor. În procesul de transmitere a repertoriului muzical-coregrafic, principalul criteriu care îl validează ca parte a culturii comunității constă în faptul că el a fost "adus" și practicat de generația precedentă. Modificările de conținut ale repertoriului, cîteodată radicale, ce au putut apărea la fiecare schimbare socială majoră din viața grupurilor de megleni (cum ar fi schimbarea contextului etnic), nu par a fi fost importante pentru acest mecanism al recuperării. Noile piese intrate în repertoriu vor fi investite cu încărcătură identitară de generația următoare celei care a operat schimbarea.

"*S: - Paiduşka-i bulgărească.*

P: - Îi bulgărească toată? Și n-are modificări de-a noastre?

S: - Paiduşka o-nvițară-n Durostor di la bulgari.

P: - Și nu-i venită cu modificări?

S: - Nu. Acelaș mișcări."

[S. Atanase, 80 ani și P. Traian, 24 ani.]

În plus, iată cum, în cazul descris, actualizarea unui segment de memorie ce ține de "tradiție", cu valoare, în aparență de autolegitimare, se transformă de fapt într-o practică de *legitimare* (conformă unei strategii ideologice) *a acelei memorii*. Mecanismele sale de constituire, privite într-o perspectiva diacronică, ca și finalitatea actualizării sale, direct dependentă de comanda politică și strategiile ideologice ale acesteia, devin argumente pentru o repunere în discuție (de către etnologi în primul rînd, desigur) a termenului de "tradiție". Pentru că, așa cum spunea G. Lenclud, "nu este sigur [...] că utilizarea aproape obligatorie a termenului «tradițional» în etnologie nu prezintă cîteva inconveniente. De fapt, el contribuie la consolidarea unui cadru de referință intelectual, constituit printr-un sistem de opoziții binare (tradiție/schimbare, societate tradițională/societate modernă) a cărei pertinență se dezvăluie a fi foarte problematică dacă conferim acestei opoziții o valoare generică".[80]

Note

1. M. Halbwachs, *La Mémoire collective*, PUF, Paris, 1968, p. 26. (Traducerea citatelor îmi aparţine.)
2. M. Halbwachs, *La Mémoire collective*, PUF, Paris, 1968, p. 13.
3. M. Halbwachs, *La Mémoire collective*, PUF, Paris, 1968, p. 13.
4. Danièle Hervieu-Léger ; pentru referinţă, vezi *infra*.
5. Joël Candau , *Mémoire et Identité*, PUF Paris, 1998, p. 117. (Pentru citatele interioare, cf. Danièle Hervieu Léger, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993, pp. 125–126.)
6. Acest discurs ideologic născut în proiectul constituirii statelor-naţiune, în cazul ţărilor din estul Europei, şi-a prelungit viaţa pînă chiar după căderea regimurilor comuniste din această parte a lumii.
7. Sensul pe care îl acord aici termenului "comunitate" se sprijină pe felul în care este considerat în etnologia societăţilor ţărăneşti, în care el desemnează de regulă "o unitate socială restrînsă, trăind dintr-o economie parţial închisă pe un teritoriu din care ea îşi procură majoritatea produselor necesare subzistenţei. Ea ar asocia în proporţie variabilă, proprietatea colectivă şi proprietatea privată şi i-ar supune pe membrii săi unei discipline colective, într-un soi de tensiune constantă necesară menţinerii coeziunii" (Bonte şi Izard, 1992).
8. De cele multe ori, participarea la "festivalurile de folclor" era obligatorie pentru şcolari, studenţi şi salariaţi. Totodată, principalul festival de acest gen, "Cîntarea României", era, într-un fel, singurul cadru public de existenţă posibil al grupurilor "folclorice" de pe lîngă casele şi căminele de cultură.
9. Fesivalul Cîntarea României, a început pe la mijlocul anilor '70 şi a încetat practic să existe după căderea regimului comunist, nu însă şi spectacolele folclorice după modelul celor organizate în cadrul acelui proiect.
10. În urmă cu aproape cincisprezece ani, la sfîrşitul unui colocviu de antropologie cu titlul *"Etnologia identităţii – identitatea etnologiei"*, cercetătoarea Irina Nicolau propunea iniţierea unui program de cercetare a populaţiei megleno-române. Acest program ar fi răspuns cerinţelor etnologiei de urgenţă, deoarece în România nu mai există decît o singură comunitate de megleno-români, şi anume cea din satul Cerna, judeţul Tulcea. Am fost una dintre cei care au răspuns acestei propuneri. Prin urmare, echipa care a pornit cercetarea: D. Belkis, S. Hambarek , G. Hanganu şi subsemnata, la care s-au adăugat mai tîrziu M. Gherboveţ şi P. Popovăţ, s-a divizat pe parcurs, în funcţie de preocupările fiecăruia, încercînd să urmărească în această formulă reorganizată, pe domenii diferite, felul în care comunitatea megleno-română din Cerna îşi construia identitatea. Astfel, S. Hambarek s-a ocupat mai ales de alimentaţie; G. Hanganu, de relaţia comunităţii cu biserica; D. Belkis, de relaţiile de familie, iar semnatara acestui studiu de repertoriul muzical şi coregrafic al comunităţii. Textul de faţă a fost scris în varianta sa iniţială în urmă cu mai bine de zece ani şi este, inevitabil, produsul unei anumite perioade din formarea mea profesională. Cu toate că el ar fi putut fi construit într-un cadru mai generos de analiză teoretică, am decis să îl public, în primul rînd pentru că el cuprinde roadele unor cercetări de teren ce s-au desfăşurat imediat după căderea regimului comunist (1991-1993) şi în cadrul programului mai sus amintit.
11. Numele de "megleno-români" atribuit acestei populaţii este de dată recentă (începutul secolului XX), fiind dat de către cercetători. Sursele documentare spun că ei înşişi se

numesc "vlaşi", folosind numele de "megleni" pentru a-i desemna pe ceilalți locuitori ai Meglenului, fie ei bulgari, pomaci sau iuruci. Astăzi însă, la Cerna, ei preferă să se numească "machidoni" (termen folosit mai degrabă de populația română pentru a-i desemna în general pe "vlahii" veniți de la sud de Dunăre şi care comportă de fapt o nuanță peiorativă), lăsînd apelativul "vlaşi" ("vlau", la masculin, "vlăincă", la feminin) pentru a-i desemna pe aromâni.

12. A dovedi şi argumenta statutul de dialect (în raport cu cel de limbă) al idiomului vorbit de megleno-români este destul de dificil de realizat, deoarece nu există în fapt definiții convenționale şi ştiințifice ale conceptului de dialect (E. Coşeriu, *Lingvistica din perspectivă spatială si antropologică,* Chişinău, Ed. Ştiința, 1994). Definiția pe care o propune Coşeriu ține seama de trei parametri, care sînt: gradul de proximitate lingvistică, raportul geografic şi cel istoric în care se află "limba" şi dialectul. Astfel, această definire răspunde unei perspective etnologice a abordării lingvistice.
    a. Pentru a desemna megleno-româna, voi vorbi totuşi de dialect. Această opțiune se sprijină pe tipul de demers pe care îl propune Eugen Coşeriu pentru definirea dialectului. El consideră în primul rînd dialectul ca "un sistem de isoglose realizabil în vorbirea însăşi" Astfel, "dacă orice «dialect» este o «limbă», nu orice limbă este un dialect. [...] Subordonăm dialectele anumitor limbi [...] [iar] în aceste cazuri, folosim un concept particular de «limbă» , care cade şi el sub incidența conceptului general de limbă ca «sistem de izoglose», fără a coincide însă cu acela al unui sistem lingvistic imediat realizabil în vorbire. Este vorba despre conceptul de *limbă istorică sau idiom*, adică de limbile ale căror limite nu se stabilesc ad-hoc pentru un scop sau altul (...), ci sînt stabilite istoriceşte (...), sînt deja recunoscute istoriceşte ca atare de proprii lor vorbitori şi de vorbitorii altor limbi, ceea ce se manifestă de obicei prin faptul că aceste limbi «au nume» (se desemnează printr-un adjectiv propriu sau identificator)" (Coşeriu, *op. cit.,* p. 95).
    b. Aromâna, dacă nu ținem cont de vocala protetică *a*, care apare la începutul multor cuvinte din limbă, nu are «nume». De altfel, şi celelalte două dialecte, istro-româna şi megeleno-româna, au fost numite astfel de către lingviştii de la începutul secolului XX, care s-au ocupat de studierea dialectelor limbii române. "O limbă istorică, fiind în general un ansamblu de sisteme lingvistice independente, nu funcționează, adică nu este vorbită în realitate ca atare: nu se poate realiza direct şi indirect în vorbire. De altfel, funcționează numai prin intermediul «varietăților» sale, al sistemelor autosuficiente pe care le cuprinde" (Coşeriu, *op. cit.,* p. 98). Astfel, "dialectele romanice de la sud de Dunăre sînt incluse în interiorul sistemului dialectal român din cauza asemănării lor intrinsece cu româna, ca limbă comună" (Coşeriu, *op. cit.,* nota 10, p. 119).
    c. În consecință, definiția pe care o dă Coşeriu dialectului şi pe care se sprijină opțiunea mea de a numi megleno-româna dialect este următoarea: "dialectul este o limbă subordonată unei limbi istorice [sau idiom], ca varietate spațială a acesteia." (p. 100).
13. G. Weigand, *Vlacho-Meglen, eine ethnographisch-philologische Untersuchung*, Leipzig, 1892, capitolul final, "Schlussbetrachtung", p. 54.

14. C. Jiriček, *Archiv für slavische Philologie*, XV, pp. 91–103.
15. O. Densușianu, *Histoire de la langue roumaine*, vol I, p. 336.
16. N. Iorga, Recenzie la A. J. B. Wace și M. S. Thompson, *The nomads of the Balkans* (Londra, 1914), în *Bulletin de l'Institut pour l'étude de l'Europe Sud-orientale*, nr. din 6 iunie, 1915.
17. Meglenul – regiune nu foarte întinsă (cca. 40 kmp) – este o provincie a Macedoniei mărginită la est de rîul Vardar. Meglenul înglobează "cîmpia care se întinde de-a lungul unui șir de munți care pornește de la muntele Nidze [...] și cuprinde în sine întreaga regiune Murihova. De la acest munte în direcția nord-est se întinde o coamă de munte [...] Kožuh și Zona, la poalele căruia se lasă o cîmpie dintre cele mai fertile din întreaga Macedonie. [...] Toată această cîmpie se cheamă Meglen sau Caragiova. [...] Pe această cîmpie se află presărate vreo cincizeci de sate bulgărești, ocupate mai tîrziu și de către Iuruci. [...] Trecînd acum la locuințele Românilor, vom vedea că ele se reduc la un orășel și zece comune. Dintre acestea, numai orășelul Nânta se află așezat în a doua porțiune a cîmpiei Caragiova, la poalele muntelui Zona, precum și comunele amintite mai sus. Lugunța și Birislav, așezate una lîngă alta la extremitatea ei nordică. Toate celelalte comune cu locuitori români, cum sînt Huma, Oșani, Liumnița, Cupa, Țârnareca, precum și cele trei comune cu locuitori români bulgarizați: Barovița, Coinsco și Sirminina se găsesc, după cum vom vedea la descrierea fiecărei comune în parte, în părțile muntoase din spre răsărit, în afara ținutului Meglenului sau a Caragiovei, înțeles în limitele fixate mai sus". (Th. Capidan, *Megleno-românii*, vol. I, pp. 6–7.).
18. Th. Capidan, *op. cit.*, vol. II, p. 11.
19. *Ibidem*, p. 13.
20. *Ibidem*, p. 13.
21. *Ibidem*, p. 14.
22. Această emigrare a fost un răspuns la programul de colonizare al Dobrogei de Sud inițiat de statul român nou creat. Această regiune, intrată în componența statului român în două etape ("Dobrogea Veche", partea de nord a regiunii, luată de la Imperiul Otoman după războiul din 1877-1878 și "Dobrogea Nouă", partea de la sud de Dunăre, intrată în componența României în 1913, în urma războiului balcanic), avea o compoziție etnică mozaicată : turci, tătari, bulgari, români, ruși lipoveni etc., unde satele românești nu erau cele mai numeroase. Astfel, statul român decide să colonizeze cu români regiunea Dobrogei în scopul modificării compoziției etnice în favoarea obținerii unei majorități românești în zonă. Dacă în Dobrogea de Nord au fost aduse și instalate mai ales familii de păstori originari din Transilvania, într-o fază ulterioră în cea de Sud au fost colonizate grupuri de macedo-români originare din Peninsula Balcanică. Împroprietărirea colonilor în Dobrogea a fost una condiționată, deoarece aceștia pierdeau dreptul de proprietate asupra pământului repartizat dacă părăseau locul colonizării. Așa cum am mai spus, motivele pentru care aceste grupuri au decis să-și părăsească locurile de origine pentru a veni să se instaleze în România sînt, pe de-o parte, convulsiile sociale din regiunile ce făcuseră parte din Imperiul Otoman după căderea acestuia și, pe de altă parte, influența propagandei românești desfășurate sistematic în spațiul Peninsulei Balcanice în comunitățile de vlahi, imediat după inființarea statului român modern, și care construise în aceste comunități sentimentul apartenenței la "românitatea" nord-danubiană, fară a ține cont de

diferenţele lingvistice şi culturale ce separau cele două populaţii.

23. Pe data de 30 august 1940, în urma Tratatului de la Craiova.
24. Bulgarii plecaţi au înfiinţat în sudul Dunării un sat pe care l-au numit "Nova Cerna". Un aspect interesant mi se pare acela că între meglenii stabiliţi în Cerna şi bulgarii plecaţi s-au păstrat legături, mulţi dintre bulgari venind şi astăzi (1992) să petreacă din cînd în cînd cîteva zile în casele părinteşti, găzduiţi fiind de familiile meglene care locuiesc în ele.
25. Vezi nota 11.
26. Dominique Belkis, "Lecţia Megleno-română" (Interviu realizat de Vintilă Mihăilescu), in *Balcani după Balcani*, Bucureşti, Paideia, Caiete de antropologie, 2000, pp. 25–26.
27. *ibidem.*
28. Reamintesc aici faptul ca legislaţia românească decupează o diferenţiere clară între conceptul de naţionalitate şi cel de cetăţienie. Astfel, dacă naţionalitatea trimite la un criteriu de clasificare a indivizilor care are la bază referinţa etnică, cetăţenia se referă strict la relaţia individului cu statul, respectiv la condiţia sa juridică în raport cu structura statală.
29. Gustav Weigand, în *Vlacho-Meglen, eine ethnographisch-philologische Untersuchung* (1892), îşi descrie călătoria la românii din Meglen, făcînd referiri la ocupaţii şi dialect. Lucrarea cuprinde şi o scurtă culegere de basme şi are meritul de a fi atras atenţia asupra dialectului vorbit în Meglen. P. Papahagi, în *Megleno-românii* (I-II, Bucureşti, 1902), face un studiu etnografic al satelor din Meglen, în urma unei călătorii; volumul al doilea al cărţii este un glosar lingvistic. N. Popilian, în *Românii din Peninsula Balcanică* (1885), vorbeşte despre aşezările din Meglen locuite de vlahi, despre dialect, religie şi ocupaţii; la fel şi A. Mărgărit, într-un articol apărut în nr. VIII din *Convorbiri literare* pe 1874. Acelaşi tip de studii etnologice şi etnografice mai mult sau mai puţin detaliate se găsesc în cărţile lui I. Neniţescu (*De la Românii din Turcia Europeană*, Bucureşti, 1895), B. Nicolaides (*Les Turcs et la Turquie contemporaine*, 1859), I. G. Hahn (*Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar*, 1867). Theodor Capidan (în *Megleno-românii*: I. "Istoria şi graiul lor", 1925; II. "Literatura populară la megleno-români", 1928; III. "Dicţionar megleno-român", 1935) publică cel mai complex studiu monografic făcut asupra acestei comunităţi.
30. Repertoriul coregrafic şi muzical din Cerna este, în mod firesc, unul repertoriu regional, zonal, performat în egală măsură în comună de românii sau bulgarii care o mai locuiesc pe lîngă megleno-români.
31. Este vorba despre o perioada de timp destul de incertă. Informaţiile pe care le-am primit în această privinţă au fost contradictorii, indicînd însă încetarea practicării integrale a acestui repertoriu între anii 1955 şi 1970.
32. Această obsesie a continuităţii, a traversat în România, sub diferite forme şi în diferite etape istorice, ideologia statului-naţiune. În această privinţă Mariane Mesnil remarca: "Continuitate: numeroase au fost abuzurile si ocultările comise în numele său! Pentru a-şi fonda revendicările politice, intelligentsia, ai cărei membri cumulau adesea calităţile de istoric, folclorist, lingvist şi militant, nu ezită să traseze o cale regală prin care să lege Roma de români şi să-şi sape pămîntul natal pentru dezgroparea « strămoşilor săi, dacii ». Harta geopolitică a identităţii se precizează; ea va genera în curînd un « act de identitate » colectivă a cetăţeanului român: frontierele se desenează

și se închid, marcînd o specificitate împărtașită în sînul statului-națiune: « costumul național » își face apariția, la fel ca și producțiile « populare » în toate modurile de expresie (...)."MESNIL, Marianne, 1997, *op.cit.*, pp. 43–44 ("Folclor naționalist și etnologie europeană").

33. Nu mai vorbesc aici despre "originea plurietnică" (S. Rădulescu, *Peisaje muzicale în România secolului XX, Partea I (1900–1944)*, Ed. Muzeul Țăranului Român, Fundația Al. Țigara-Samurcaș, București, 2001, p. 14) a multor jocuri sau cîntece, ce se regăsesc în ariile geografice care au fost conlocuite de-a lungul istoriei de mai multe etnii.
34. Pericle Papahagi, *Meglenoromânii*, vol I, p. 13.
35. Th. Capidan, *Meglenoromânii*, vol. II, p. 8.
36. "În Cadrilater, Meglenoromânii au fost colonizați în diferite sate astfel: 98 de familii originare din Oșani, s-au așezat în comunele Aidoglu și Bazarghian; 130 de familii de Aromâni grămosteni din comuna Livădzi, așezată în ținutul Meglen, s-au stabilit în comunele Tatar-Atnagea și Uzungi-Orman; 70 de familii originare din Lundzini, în comuna Capaclia; 13 familii din Cupa, în comuna Cazimir; 18 familii din Liumnița, în comuna Haschioi; alte 30 de familii din Liumnița, în comuna Srebăna; în fine, 40 de familii tot din Liumnița, în comuna Sărsănlar și 80 de familii amestecate din mai multe comune, în Cocina." Th. Capidan, *Meglenoromânii*, vol. II, p. 15.
37. Nu numai de către ei înșiși, dar și de către către ceilalți membrii ai comunității cernene, comunitate căreia îi sînt integrați.
38. Majoritatea celor care știu cînta cîntece meglene, știu și cîntece ale altor etnii. Iată cum arată o listă completă de repertoriu care include și cîntece turcești învățate în Cadrilater, precum și românești învățate în Cadrilater și Cerna. Informatorul, O. Ion, 71 ani, a notat cîntecele în caiet grupate în funcție de originea lor (de fapt, de limba de performare): "meglenă", turcă sau română. *Cîntece meglene*: 1. *Lu Șuna*; 2. *Lu Boșcu*; 3. *Pe ploaie coan işoai*; 4. *Lu Răvolu (Du-ti și spuni lu mumă-ta)*; 5. *Lu Mita*; 6. *Doo liri, doo franchi*; 7. *Tricui în sus, mamo, tricui în jos*; 8. *Lu Chita*; 9. *Isin begu*; 10. *Doo tati mața*; 11. *Ță ț-o legat capu, Mușo. Cîntece românești*: 1. *Foaie verde și-o alună*; 2. *Ieram tinerel ca floarea*; 3. *Foaie verde anason*; 4. *Foaie verde solz de pește/ Un părinte poate crește*; 5. *Aseară la noi în sat. Cîntece turcești*: 1. *Psalada gigim*; 2. *Tava nda*; 3. *Hasta oldum*; 4. *Pazargic iolunda*; 5. *Ciftea, ciftea*; 6. *Oglan, oglan*; 7. *Ghüzel lermi cindea*; 8. *Aman oglu.* Menționez aici că transliterarea cuvintelor turcești a rămas în forma restituită de autorul listei.
39. În traducere: 1. A lu' Șuna (nume feminin), 2. Pe o ploaie cînd ieșii, 3. A lu' Mita (nume feminin), 4. Două lire, doi franci, 5. Trecui în sus, mamo, trecui în jos, 6. A lu' Chita (nume feminin) 7. Dă, tată, pisica, 8. A lu' Mușa ("Ce ți-ai legat capu' Mușo?") 9. Du-te și spune-i maică-ti, 10. Fata și smintitul (nebunul), 11. Că se uniră, reuniră, 12. Fata promisă 13. Nevastă, măi nevastă, 14. A lu' Neda (nume feminin), 15. Frumoasa Iana, În Gîndacea pocneau puștile, 17. A lui Boșca, 18. Isin beiul, 19. Tună și trăznește, Doamne.
40. De altfel, așa cum spune Maurice Halbwachs: "Nu este mai puțin adevărat că societatea, atribuind bătrînilor funcția de a conserva urmele trecutului său, îi încurajază să consacre toată energia spirituală de care dispun pentru a-și aduce aminte" (M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Mouton, 1976 (1925).

41. În studiul său "Despre muzica meglenoromânilor", Gh. Oprea consideră două dintre piesele analizate (*Coanticu lu Boşca* şi *Coanticu lu Isin begu*) balade fără recitativ, datorită faptului că ele sînt jurnale orale. Informatorii însă numesc toate piesele vocale "coantic" şi nu fac nici o diferență de gen între cele două menționate mai sus şi restul repertoriului. De aceea, am considerat toate piesele vocale ca făcînd parte din genul cîntecului propriu-zis.
42. M. Halbwachs, *La Mémoire collective,* p. 26.
43. O variantă a acestui cîntec este prezentă şi în colecția lui G. Marcu, *Folclor muzical aromân,* Bucureşti, Ed. Muzicală, 1977.
44. Tinerii au învățat, după cum am spus, cîntecele destinate ieşirilor pe scenă sau serbărilor şcolare. Unul dintre motivele pentru care nu au în repertoriu cîntecele ca *Boşca* şi *Isin begu*, poate fi cel sugerat de una dintre informatoarele în vîrstă: "*Isin begu mai puțin. După cîti ştiu, ăsta iera un cîntec revol'ționar şi ... nu prea aveau voie să-l cînte. Cînticile astea revoluționare se ... şi a lu Boşca şi ăsta, mai rar, aşa ...*" (C. Mena, 51 ani, femeie).
45. Th. Capidan, *Meglenoromânii* , vol. II, p. 1, n. 1.
46. *Ibidem.*
47. Cu toate că este puțin cam lungă, am decis să citez integral informația, deoarece, pe lîngă aspecte care privesc acest studiu, ea conține şi referiri la viața comunitară din Meglen care aduc un plus de concretețe imaginii contextului social-istoric în care au fost create textele acestor cîntece.
48. În traducere: se ridică mahalaua de jos
49. adunăm
50. în traducere: făcut. Verbul semnifică însă mai degrabă a re-face, a pre-face, a scrie din nou, iar acest lucru s-ar conforma practicii de a aplica un text nou unui linii melodice preexistente (sau mai bine zis unui tip melodic preexistent).
51. Piedicile să le depăşim (în traducere fidelă: cu piedicile să ne obişnuim, să ne-nvățăm) ; *nă-gădéş,* vb. reflexiv, a incomoda, a deranja (cf. Capidan, "Dicționar megleno-român", Academia Română, Bucureşti, 1935).
52. Cuvînt neclar. Pronunție incertă a informatorului.
53. Cimpoiul este prevăzut cu: 1) buceală (bîzoi) – făcută din corn de pădure şi avînd la mijloc o "pisă mică" care vibrează ("din stuful ăsta se cîntă"); 2) fluierul cu opt găuri ("jos pe primele 4, cînt eu melodia, care trebuie să se îngîne cu bîzoiul"); 3) suflătorul. (Cf. Gh. Oprea, L. Agapie, *Folclor muzical românesc*, Bucureşti, Ed. Didactică şi Pedagogică, 1983, p. 420).
54. Tămbură – "instrument cu coarde popular din familia lăutei răspîndit în Bulgaria. Poate avea pînă la 12 coarde, dintre care unele sînt purtătoare ale melodiei, iar altele de tipul burdonului servesc pentru acompaniament şi sînt acordate în cvarte şi în cvinte" (*Dicționar de termeni muzicali*, Bucureşti, 1984).
55. Instrument cu coarde (3 coarde) şi arcuş din familia viorii, acordat în cadrul unei octave cu cvinta la mijloc. Mîna stîngă acționează asupra corzilor nu prin presiune de sus în jos, ci prin atingere laterală. Melodia se execută pe coarda acordată la octava superioară (de obicei sol sau la din octava I), iar celelalte două corzi sînt destinate susținerii armonice.
56. Aceasta
57. Acest lucru a reieşit din listele de repertoriu pe care le-am cerut informatorilor.

58. Pentru a oferi totuși o imagine, chiar și de ordinul cel mai general, a coregrafiei jocurilor în discuție, dau cîteva informații descriptive, referitoare la jocul propriu-zis: horele megleno-românilor, (ca și ale aromânilor de altfel, mă refer la hora dreptă – "or drept") se joacă de regulă în șir, dispus în semicerc, dar și pe traiectorii impuse de "taniț", adică de cel care conduce șirul rotind de regulă în mînă o batista. Traiectoria preferată este spirala. Priza se face de mînă, de brîu sau de umeri. Chiar dacă *Paiduș-ka* se joacă și în perechi, de cele mai multe ori și pentru acest joc este preferat șirul. Despre structura coregrafică a jocului *Pusestrima* nu știu aproape nimic. Singura informație pe care o am este aceea că se juca în perechi, partenerii fiind amplasați față în față și făcînd simultan aceleași mișcări.
59. "*Pusestrimile astea se jucau atunci cînd venea mirele sî ia fata, jucau dou feti tiniri, Pusestrima, față-n față, mi-aduc aminti ca acum.*" (C. Ana, 51 ani). "Pusestrime" se chemau cele două fete care însoțeau mirele pe tot parcursul ceremonialului de nuntă.
60. De fapt, se pare că textul la origine era grecesc ("dule" amintind de *δουλεύω* (= a munci, gr.), dar așa cum a fost transmis pe cale orală și fără ca oamenii să cunoască limba (traducerea) a devenit ininteligibil.
61. "Dar a reproduce nu înseamnă a regăsi: este mult mai degrabă a reconstrui". M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (chap. 3, La reconstruction du passé), Mouton, Paris, 1976 (1925), p. 92.
62. Jean Pouillon, "Tradition: transmission ou reconstruction" in J. Pouillon, *Fétiches sans fétichisme*, Paris, Maspero, 1975, pp. 155–173, p. 159.
63. Unii informatori pronunță "sipciki"
64. De altfel, acesta este un joc ce se regăsește pe ambele maluri ale Dunării, pînă chiar spre nordul Dobrogei.
65. Este vorba despre instructorul cultural care s-a ocupat în Cerna de pregătirea formației de dansuri a Căminului cultural. La căderea comunismului își încetase însă activitatea.
66. Gérard Namer, *Mémoire et société*, p. 41.
67. *Ibidem.*
68. Unii dintre bătrîni au mai adăugat pe listele de repertoriu pe care le-am cerut jocuri ca *Lu' Vlahai* și *Lu' Elenachi*, iar tinerii, *Tricui în sus tricui în jos*, *Chito, mila Chito* și *Feata cu ludi*, despre care am vorbit deja. Jocurile care însă se regăsesc sistematic pe toate listele sînt cele patru enunțate.
69. "Muncă intențională a cadrelor memoriei, pe care o operează societatea, în opoziție cu muncă automată și cazuală în care se confruntă trecutul imediat cu prezentul, acesta este, deci, principiul unei memorii recurente – a unei memorii a memoriei, deoarece noi știm că trecutul a fost deja obiectul acestei munci ". G. Namer, *op. cit.*, p. 42.
70. Alcătuire repertoriului variază însă în funcție de evenimentul în cadrul căruia este practicat.
71. Bineînțeles că unul dintre evenimentele cele mai importante pentru performarea jocului în comunitate a fost pentru multă vreme hora satului. Cercetările de treren întreprinse la Cerna au pus în lumină cu o remarcabilă claritate felul în care în acestă localitate s-a produs trecerea de la Hora satului ca eveniment la bal, care a înlocuit hora, apoi la "discotecă" și, în general, tot ansamblul de norme sociale și de comportament care au însoțit acestă schimbare socială. Integrarea acestui aspect în studiul de față ar fi extins însă textul dincolo de condițiile de tipărire.

72. "Sideancă" în dialect megleno-român, dar se folosește și termenul "pupretcă" provenit din limba bulgară.
73. Mort în 1995 în vîrstă de 76 de ani.
74. "P. M.: – *Domnu' Jora a încercat să dea o imagine pentru scenă! Capu' să urmărască mișcarea mîinii! Toate mîinile ridicate la nivelul umerilor sau lăsate în jos! Piciorul ridicat pînă la un anumit nivel la toți dansatorii! Deci a șlefuit!* P.T.: - *Asta e! Deci formația standard, dar dansu-i același ... Bine, dar nu erau mișcări esențiale ... Se umbla la mișcare ca să nu fie harababură, în schimb dansu' iera același.*" (P. Mitica, 36 ani și P. Traian, 24 ani)
75. Inițial, melodiile de joc, mă refer la cele care însoțeau Hora dreaptă, aveau o factură improvizatorică. Instrumentul folosit fiind cimpoiul, "gaida", a cărei construcție favorizează în mod deosebit improvizația. Astăzi, în rarele ocazii de performare a jocului tradițional, rolul instrumentului acompaniator a fost preluat fie de "formație" (orgă, chitară electrică, baterie), la nunți, fie de "ansambluri instrumentale tradiționale" formate de obicei din două țibulci și tămbură, sau două țibulci, tămbură și un număr variabil de cavale pentru ieșirile pe scenă. Aceste condiții au atenuat mult posibilitatea improvizației, cu atît mai mult cu cît toate instrumentele cîntau linia melodică, lăsînd rolul de instrument acompaniator numai tămburei.
76. Dominique Belkis, "Lecția Megleno-română", p. 26.
77. Însă printre factorii care au dus la acestă stare de fapt nu trebuie neglijate schimbările sociale radicale care au traversat societatea românească în ansamblul ei.
78. În perioada în care s-au consumat etapele colonizării, acesta fusese diferențiat, cum spuneam, în funcție de proveniență (satele din Meglen).
79. Din cauza exhibării în felul acesta a unei diferențe culturale (în raport cu o imagine a "culturii naționale" unitare) pe care acest tip de apariții scenice o puneau în lumină, "folclorul megleno-român" era asimilat, cum spuneam, mai degrabă aceluia al "naționalităților conlocuitoare".
80. Lenclud, Gérard, 1987, "La tradition n'est plus ce q'elle était..." in Terrain, 9 oct., pp. 110–125.

Bibliografie

BELKIS, Dominique, "Lecția Megleno-română" (Interviu realizat de Vintilă Mihăilescu), in MIHĂILESCU, V. (ed.), *Balcani după Balcani*, București, Paideia, Caiete de antropologie, 2000, pp. 23–32.

BONTE, Pierre, IZARD, Michel (sous la dir. de), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, 1991.

CAPIDAN, Theodor, *Meglenoromânii*: I. "Istoria și graiul lor", Cultura Națională, București, 1925; II. "Literatura populară la megleno-români", Cultura Națională, București, 1928; III. "Dicționar megleno-român", Academia Română, București, 1935.

CARAGIU-MARIOȚEANU, M., *La romanité sud-danubienne. L'aroumain et le mégleno-roumain*, LIN, vol. 8, fasc. 1(1972), pp. 105–122.

COSERIO, Eugenio, *Lingvistica din perspectivă spațială și antropologică*, Chișinău, Ed. Știința, 1994.

HALBWACHS, M., *La Mémoire collective*, Paris, PUF, 1968.

HALBWACHS, M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Mouton, 1976 (1925).

HAHN, I. G., *Reise durch die Gebiete des Drin und Wardar*, Wien, 1867.

HERVIEU LÉGER, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
IVĂNESCU, G., "Ciobanii megleno-români în sudul Transilvaniei, Oltenia şi Muntenia", BIFR, 9 (1942).
LENCLUD, Gérard, "La tradition n'est plus ce qu'elle était... Sur les notions de tradition et de société traditionnelle en ethnologie", in *Terrain*, nr. 9, oct. 1987, pp. 110–125.
MARCU, George, *Folclor muzical aromân*, Bucureşti, Editura muzicală, 1977.
MARCU, George, "Un sistem identic de execuţie polifonică a cîntecelor populare la unele popoare din Peninsula Balcanică", in REF, nr. 6(1968), pp. 543–554.
MĂRGĂRIT, Apostol, "Comunele române din Dacia Aureliană cu începere de la frontierele Greciei pe şira muntelui Pind", in *Convorbiri literare*, V, nr. VIII/1874, pp. 197–208.
NAMER, G., *Mémoire et société*, Paris, Éd. des Méridiens, 1987.
NENIŢESCU, I., *Dela Românii din Turcia Europeană*, Bucureşti, 1895.
NICOLAIDES, B., *Les Turcs et la Turquie contemporaine* (2 vol.), 1859.
NOE, Constantin, "Colonizarea Cadrilaterului", in *Sociologie Românească*, Bucureşti, nr. 4-6/1938.
PAPAHAGI, P., *Megleno-românii* (I, II), Bucureşti, 1902, (Extras din *Analele Academiei Române*, Seria II, Tom XXV, Memoriile Secţiunii literare).
PAPAHAGI, P., *Românii din Meglenia (Texte şi glosar)*, Bucureşti, 1900.
PAPAHAGI, Tache, "Originea Mulovişteniilor şi Gopeşteniilor în lumina unor texte", Bucureşti, 1930.
POPILIAN, N., *Românii din Peninsula Balcanică*, 1885.
PICOT, M. E., *Les Roumains de la Macédoine*, Paris, 1875.
RĂDULESCU S., *Peisaje muzicale în România secolului XX, Partea I (1900-1944)*, Bucureşti, Ed. Muzeul Ţăranului Român, Fundaţia Al. Ţigara-Samurcaş, 2001.
VANCEA, Zeno (coord.), *Dicţionar de termeni muzicali,* Bucureşti, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, 1984.
WEIGAND, G., *Vlacho-Meglen, eine ethnographisch-philologische Untersuchung*, Leipzig, 1892.

Povestirile vin acasă

Motto (de citit intertextual):
Și povestirile acelea sunt bune, ca și banii, care umblă pretutindenea...

Otilia Hedeșan

28 ianurie 2005:
Am citit astăzi povestirile pe care le-au adus studenții din anul întâi, la încheierea semestrului de *Folclor românesc*. Le-am cerut, de fapt, să consemneze *legende urbane*, știind clar că acesta nu este un lucru prea ușor. Nu numai că nu s-a scris foarte mult pe tema aceasta în românește, dar, deocamdată, după cele câteva exemple autohtone care sunt mereu scoase în față[1], nu se poate întrevedea prea ușor care sunt cadrele textuale pe care se structurează aceste producții.

Într-un fel, dificultatea pe care știam că vor întâmpina-o studenții rescrie, pentru condițiile oralității și, în mod particular, pentru situația speciei folclorice numite *legendă urbană* în România contemporană, celebra butadă a lui Roland Barthes, după care „la littérature c'est ce qui s'enseigne" (*Essais critiques*, IV, *Le bruissement de la langue*, Paris, Seuil, p. 49). Cum, până în prezent, nu se învață în școlile noastre ce este *legendă urbană* este destul de normal să trecem pe lângă ea fără să o vedem[2]

Desigur că am precizat, în linia lecturilor, că termenul însuși de *legendă urbană* „sugerează ideea că aceste creații folclorice ar relata evenimente reale, convingere impusă de legendele istorice sau de cele despre viețile sfinților" și că ele „sunt spuse pentru a fi crezute" (Constantin Eretescu, *Folclorul literar al românilor*, București, Compania, 2004, p. 310). Apoi am citat câteva definiții ale sale, deși, cumva, dacă nu aș avea idee despre ce este *legenda urbană*, nu sunt foarte sigură că aceste definiții mi-ar ajuta să o recunosc și să o decupez din diversele contexte în care circulă. Astfel, bunăoară, după Gillian Bennett „legenda este un gen în stare să șovăie în spațiul dintre fapt și ficțiune, împărtășindu-se din natura ambelor moduri dominante în cultura noastră; este, de asemenea, aptă să fie atât narațiune cât și conversație" (*apud ibidem*, p. 312). Sau după Robert A. Georges: „o legendă este o poveste sau o narațiune care poate să nu fie deloc poveste sau narațiune; acțiunea ei se desfășoară într-un trecut recent sau într-unul istoric, care poate fi conceput ca îndepărtat sau anistoric, sau poate să nu fie plasată deloc în trecut; unii o consideră adevărată, alții falsă, cu toții o socot atât adevărată cât și falsă, sau cei mai mulți nu o socot nici adevărată nici falsă" (*apud ibidem*).

În lipsa unui corpus convingător, care să concretizeze specia, să îi dea corp și personalitate textuală, și care, mai apoi, să transforme orice întâlnire cu o nouă *legendă urbană* într-o adevărată „scenă a madlenei" în registru intertextual, aceste definiții – comentariu – detașat – ironic nu spun, însă, foarte mult. Ca să suplinesc, cumva, lacuna, am activat o definiție mai pedagogică. Știu că este extrem de simplificatoare și că asta face ca o mare categorie de texte să nu încapă prin ochiurile plasei, însă, pentru început, mi s-a părut utilă.

Am insistat pe scurtimea acestor texte; pe faptul că ele dezvoltă sau prezintă – adică se structurează ca scenă conversațională ori ca narațiune de tip rezumativ –, în general, un

singur episod; un episod verosimil până la limita creditării sale drept adevărat de către un mare număr de persoane; aceste persoane sunt credibile, cuvântul lor nu poate fi pus sub specia deformării adevărului; adesea, ultima parte a lanțului „de la gură la ureche" prin intermediul căruia este transmisă povestirea este expusă, deschis, în actul narării, iar structura acestui lanț este una de tipul FOMF – *friend of my friend*; narațiunea „reflectă o mentalitate și atitudini urbane, chiar dacă ea nu relatează exclusiv ceea ce se petrece în marile orașe" (Constantin Eretescu, *Satul global și folclorul lui: legendele urbane*, în „Revista de Etnografie și Folclor", Editura Academiei Române, Tomul 44, nr. 2-3, 1999, p. 209); căile de transmitere a acestui gen de producții sunt foarte variate, mergând de la oralitate la știrea de presă de tip senzațional.

Nu am uitat nici despre caracterizările foarte generale însă extrem de sugestive ale lui Jan Harold Brunvald, care vorbea despre legendele urbane ca despre „povestiri șocante sau amuzante pe care mulți oameni le-au auzit fiind spuse ca relatări adevărate ale unor experiențe reale de viață" (apud Nicolae Constantinescu, cronică la *Vrăjitoarea familiei*, în *loc. cit.*, p. 135).

Ei bine, în ciuda dificultăților și extrapolând la maximum ceea ce se putea extrapola din discuțiile dezvoltate pe seama acestor repere și din lecturile mai degrabă pasagere ale cărții lui Constantin Eretescu, *Vrăjitoarea familiei*, foarte mulți studenți au consemnat texte fascinante. Ceea ce, în treacăt fie spus, mă face să mă îndoiesc de veridicitatea neliniștilor tot mai furioase ale colegilor mei privitoare la decăderea inadmisibilă a nivelului studenților de la *Litere*. Poate că, pur și simplu, ignorăm ce transformări fantastice s-au petrecut, deja, în jurul nostru și le cerem studenților să învețe lucruri care lor nu le mai spun nimic sau care intuiesc că nu le vor mai fi utile în vreun fel oarecare. Sau poate că textele bune pe care le-am primit nu spun decât că *legendele urbane* există, realmente, în imediata noastră apropiere, chiar dacă, deocamdată, nu avem dezvoltat și / sau educat simțul generic care să ne permită să le și percepem.

En fin, dintre nenumăratele povestiri pe care le-am citit în ultimele ore, mi-au atras atenția cele notate de o studentă originară din Serbia, Dorina Dragilă. Este vorba despre câteva pagini care m-au pus pe gânduri, pur și simplu, așa ca le reiau, la rându-mi:

> Într-o vară, pe când eram mică, mergeam cu bunica de mână prin sat. Atenția mi-a fost atrasă de o casă veche, fără geamuri, cu poarta căzută și buruieni înalte în curte. Observând interesul meu, bunica mi-a spus că de foarte multă vreme în acea casă nu mai locuiește nimeni, cu toate că pereții solizi arătau că fusese casa unui bun gospodar.

De mult, pe când bunica era fetiță, în casa aceea locuia o familie tânără, care avea un băiețel de doi ani. Erau oameni harnici și aveau multe vite. Odată, în urma unei vânzări de animale, într-o noapte fără lună, în casă au intrat hoți cu fețele acoperite, cu cuțite și pistoale, pentru a cere banii câștigați de gazde. Se spune că acele glasuri au trezit copilul care a venit spre ușa dincolo de care se găseau tâlharii. Aceștia s-au speriat și au tras. Copilul a murit și, nu după mult timp, l-au urmat și părinții.

După o lungă perioadă de timp, în sat a început să se povestească despre vaietele, țipetele și plânsul de copil care se aud noaptea în acea casă, iar dacă vreun cerșetor străin îndrăznea să intre în casă pe la miezul nopții, își lua tălpășița cât putea de repede, privind înapoi să vadă dacă nu este urmărit.

După câțiva ani, mătușa Florica a revenit din Suedia și ne-a povestit, plină de mândrie, că fiul ei mai mic și-a cumpărat o casă nouă. Înainte de a cumpăra această casă, ei au

vizitat mai multe, printre care şi casa pe care nimeni nu voia să o cumpere. Acolo a murit un copil, iar noaptea se aud sunete sinistre şi pe podea apare o pată de sânge. Casa solidă, veche, s-a retras în propria-i umbră.

Era cât pe ce să uit de această povestire, când s-a reîntors în sat, din America, vecina Mărioara. Ea locuieşte la New York, în Brooklin şi acolo are vecini italieni. Aceştia i-au povestit despre o casă cu trei etaje în care a trăit un vrăjitor indian băştinaş, care a dispărut într-o zi fără urmă, dar se pare că a lăsat farmece în pinten de cocoş negru. În această casă a venit o familie de emigranţi, dar au dispărut şi ei fără urmă. Vecina Mărioara povesteşte că în casă se aud mereu plânsete.

Informatoarele mele sunt:
Mărioara Dragilă, 69 de ani, din Voivodinț
Floarea Sava, de 66 de ani, din Vârşeț
Mărioara Danciu, de 66 de ani, din New York

5 februarie 2005:
M-am gândit la povestirile acestea în toate zilele din urmă. Desigur că Dorina Dragilă şi-a făcut bine tema. Desigur că ceea ce a transcris ea se încadrează genului textual cunoscut drept *legendă urbană*. Dar lucrurile acestea au rămas undeva pe fundal, aproape că nu mă mai interesează.

Altceva mi se pare absolut tulburător în textul acesta format prin juxtapunerea alb – naivă a trei povestiri care, la o primă privire, par copie la indigo, în vreme ce la a doua privire se revelează ca suficient de distincte în detalii[3]. Mi se pare esenţial să notez că ele se înşiruie, una după alta, aşa cum au ajuns în memoria Dorinei: întâi o poveste despre spaţiile familiare din propria localitate; apoi una despre un alt loc din Europa, domesticit, cumva, preluat în domeniul satului prin achiziţionarea sa de către o rudă; şi, în cele din urmă, o a treia poveste care se petrece în îndepărtatul New York şi care, deşi este girată de „vecina Mărioara", rămâne, totuşi, neverificată de cineva dintre „ai noştri". Aşa cum rezultă din text, Dorina a aflat aceste trei povestiri în timp şi fiecare dintre exemplele noi a ajuns la ea tocmai când era pe punctul de a uita informaţiile pe care le aflase anterior. Este absolut fascinant acest joc al memoriei cu uitarea... După cum, la fel de incitat este şi jocul validărilor la care participă cele trei povestiri.

Dacă ar fi să optez pentru o metaforă care să funcţioneze ca discurs interpretativ, aş vedea cele trei cazuri ca pe trei *matrioşte* ucrainiene care se înghit una pe cealaltă. Sunt trei *matrioşte* diferit pictate, dar atent să afle ce se află mai departe, cel care le deschide se dezinteresează de ornamentele şi culorile distincte de pe ele. El nu observă decât faptul că păpuşile sunt construite la fel şi că se claustrează / declaustrează perfect.

Ei bine, cu această imagine în minte, văd sistemul de argumentare care poate fi construit pe seama celor trei povestiri. Desigur că fiecare nou caz le întăreşte pe cele anterioare, după regula că repetabilităţile confirmă adevărul. Desigur că fiecare caz este comunicat de către o persoană demnă de toată încrederea, ale cărei cuvinte nu prea este firesc să fie puse sub semnul întrebării. De notat, însă, este faptul că pe măsură ce spaţiul real şi geografic în care este plasată întâmplarea este unul tot mai distanţat şi povestitorul – girant este o persoană tot mai îndepărtată de familie. Lanţul: *bunica – mătuşa – vecina* se suprapune perfect peste un alt lanţ: *marginea satului – marginea continentului – alt continent*. Dorina nu a palpat decât primul caz, cea mai mică dintre *matrioşte*. Este, însă, suficient pentru ca toate celelalte păpuşi care vor putea-o înghiţi, fără probleme, pe aceasta, să fie

creditate drept posibile, altfel spus, este suficient pentru ca alte povestiri de aceeaşi factură, petrecute altundeva, altcândva, să fie primite ca veridice.

Cred, însă, că textul transcris de Dorina Dragilă mi-a stârnit atât de intens interesul şi datorită ciudatului său exotism. Povestitoarele cu care a discutat studenta mea se declară a fi, după actul de identitate, probabil, din *Voivodinț*, din *Vârşeț* şi din *New York*, deşi, în pragul celui de-al doilea război mondial, ele se născuseră pe aceeaşi ulicioară din satul bănățean aflat lângă granița fostei Yugoslavii, iar distanțele care le separă şi anii care au trecut de la despărțire par să nu fi fracturat subiectele lor comune de interes. Mărioara Dragilă, Floarea Sava şi Mărioara Danciu trăiesc, de fapt, într-un dat planetar.

Ceea ce îmi dă frisoane, efectiv, este că cele două femei care au străbătut lumea – iarăşi partiția pare căutată, bunica Dorinei a rămas să trăiască în sat; mătuşa fetei a locuit o vreme în Suedia, iar după ce a revenit în țară s-a stabilit în orăşelul cel mai apropiat; vecina Floarea Danciu a plecat „la America" (cum se spune în toată zona) şi a ales să rămână definitiv acolo – *au văzut* acolo exact *ceea ce fuseseră învățate să vadă de acasă.* Povestirile cu care ele se întorc în sat seamănă cu cele pe care le ştiau din copilărie, ca şi când drumurile lor pentru muncă, la capătul lumii, nu făcuseră decât să le dovedească ce adevărată şi reală şi sinecdotică este lumea satului lor.

11 februarie 2005:

Am recitit comentariile pe care mi le-a stârnit tema Dorinei Dragilă şi îmi dau seama că ele au o lacună inadmisibilă: nu reconstituie în nici un fel nici contextul în care au fost scrise aceste rânduri şi, implicit, nici condițiile concrete din Voivodinț.

De fapt, pentru a înțelege de ce este extrem de pilduitoare pentru Dorina, în calitatea sa de tânără persoană care provine mai degrabă decât locuieşte din / în acea comunitate sătească, aflarea succesivă a acestor trei povestiri, trebuie să restitui, oricât de rapid, care este starea de fapt în Voivodinț în speță şi în satele din Banatul Sârbesc în mod mai general. Abia pe acest fond se poate înțelege că alăturarea pitoresc – exotic – şocantă a celor trei povestiri nu este rezultatul unei şanse extrem de rare după cum nu este nici o bizarerie lipsită de relevanță.

Cazul celor trei femei – povestitoare, femei născute pe aceeaşi stradă a satului din sudul Banatului Sârbesc dar care par a ține, în prezent, de lumi complet diferite, nu este nici pe departe unul singular, ci, din contră, unul emblematic. Situații de genul acesta pot fi întâlnite pretutindeni în satele din Serbia. Rădăcinile acestor stări de fapt trebuie căutate în politica promovată de regimul titoist în Yugoslavia anilor '60 ai secolului trecut. Distrusă economic şi sfâşiată uman după războaiele de partizani care au marcat, pentru această țară, implicarea în cel de-al doilea război mondial, Yugoslavia a început un proiect aparte de comunism. Este vorba despre un comunism atât de deviant în raport cu cel practicat în celelalte țări din blocul estic, încât el putea părea „o a treia cale" în politica mondială. Ei bine, una dintre pârghiile cele mai importante ale deschiderii generale imaginate de sistem, o deschidere dublată de o liberalizare a accesului populației la resurse economice şi financiare a fost ceea ce s-ar putea numi, metaforic, „deschiderea granițelor" şi, pragmatic, stimularea plecării sezoniere la muncă în Occident.

Lăsați să plece respectiv *primiți să muncească* (cu subiectul subînțeles, în ambele cazuri: cetățeni ai Yugoslaviei şi cu circumstanțialul de loc, de asemenea, în amândouă situațiile: în țările din Occident) au devenit cele două componente ale unei complicate ecuații politico – economice elaborate, inițial, pe termen scurt. Numai că, odată deschise

oficial aceste zăgazuri, șuvoiul celor care au marșat pe succesul personal care poate fi obținut între aceste repere a devenit unul extrem de consistent. După primii pionieri ai lucrului în străinătate, tot mai mulți oameni din fosta Yugoslavie au descoperit avantajele facilitate de acest gen de viață.

Deși folosiți, în general, ca mână de lucru ieftină în țările unde au plecat (adică, în mod preponderent, în Austria, Elveția și Germania, dar, apoi, și în America și țările scandinave) acești emigranți pe termen limitat au interpretat, raportându-se la prețurile „de acasă", câștigurile lor de acolo drept extrem de satisfăcătoare. Lumea Occidentului oferea piață de muncă și trezea gustul câștigului considerabil. Sigur că privind dinspre prezent și recontextualizând faptele, câștigurile nu se poate să fi fost, întotdeauna, abundente și, de asemenea, s-ar fi putut ca ele să pară nesemnificative pentru un occidental. Aplicate, însă, pe standardele de viață din Răsărit și în condițiile în care din ele se cumpărau bunuri și servicii de asemenea în Răsărit, acestea păreau surse ale opulenței.

> Pe acest fundal foarte general, nivelul economic al fostei Yugoslavii a crescut prodigios. Pe de altă parte, oamenii plecați la muncă au investit în localitățile lor de baștină sume importante ca să-și ridice case și acareturi ori ca să își instaleze acolo obiecte, mobilier și aparatură, după modele pe care le socoteau ei de bună calitate în țările unde munceau.

Unei epoci de prosperitate i-a urmat, însă, o etapă de preponderență a efectelor perverse. Munca sezonieră în străinătate a provocat, foarte adesea, un anumit dezinteres pentru instrucția școlară și, apoi, ca efect secundar a determinat ca vârsta căsătoriilor în aceste comunități să rămână una destul de scăzută. Ca urmare, succesiunea generațiilor a fost, în ultimii șaizeci de ani, mai alertă aici decât în țările vecine. În această dinamică asistăm, în ultimii ani, la o situație inedită. Dacă primii emigranți au lucrat în străinătate doar atât cât le-a fost necesar pentru a-și redresa situația financiară, dacă fiii lor au transformat munca în Occident în singura sursă de venit dar au investit acest venit în locuințe somptuoase în localitățile lor de baștină și s-au instalat în ele odată cu retragerea din muncă, a treia și a patra generație din aceste familii au preferat să se instaleze definitiv în locurile din străinătate în care au muncit, deja, înaintașii lor și unde ei – adesea născuți și în majoritatea cazurilor educați acolo – se simt acasă.

Este vorba, cum reiese și din povestirile Dorinei, despre acei oameni care își cumpără casă în Suedia ori în New York, care ajung să trăiască acolo pentru totdeauna și de la care, în punctul de pornire din Balcani se mai întorc pachetele, în epocile de criză economică, și întotdeauna veștile și poveștile.

15 februarie 2005:

Restituirea acestui univers al satelor din Serbia mi-a reamintit o întâmplare din teren generată de aceeași ambianță și sub multe aspecte similară povestirilor transcrise de studenta mea din Voivodinț.

Lucrurile s-au petrecut în primăvara anului trecut, adică pe 27 aprilie 2004, la Brodice, un sat situat lângă Kučevo, în Timoc. Și acesta era un sat cu clădiri impunătoare, dar, din păcate, aproape depopulat ca efect al migrațiilor în străinătate, astfel că principala problemă devenise să găsesc pe cineva dincolo de poarta la care băteam.

Fiindcă voiam să discut despre un complex ritual particular acolo, complexul podurilor de pomană[4], am pornit în căutarea uneia dintre rudele unei bătrâne care murise de curând.

Prin jocul întâmplării, primul pod pe care îl văzusem la Brodice era al acelei femei (adică acesta, după fotografia făcută de Annemarie Sorescu):

> Am găsit casa, am găsit-o pe fiica bătrânei, Milena Dimitrievíć (de 57 de ani), am pus o serie întreagă de întrebări privitoare la aceste poduri şi, pe lângă răspunsurile simple, descriptive, etnografice, hai să spun aşa, am obținut aproape automat o povestire despre o veche prietenă a mamei Milenei, Victărina care ar fi avut, în copilăria sa, o moarte aparentă. După ce a revenit la viață, ea a narat o mulțime de lucruri despre spațiul care desparte cele două lumi, cea a viilor respectiv cea a morților. Desigur că această povestire se înscrie unei tipologii clare[5], dar nu lucrul acesta mă interesează acum. O evoc, însă, pentru a preciza cât mai fidel contextul în care mi-au parvenit relatările pe care le invoc aici. Ideea este că la finalul narațiunii despre călătoria Victărinei pe cărările mitice dintre cele două lumi, Milena raporta — în litera tradiției, desigur — despre trezirea bruscă a fetei din starea letargică şi despre reacțiile celor prezenți în fața acestui fapt: unii admiră minunea, alții înțeleg revelația, o parte se sperie îngrozitor. Fraza – cheie odată cu rostirea căreia se redresează tulburarea celor prezenți este *nu mai zbera, Stano, că Victărina s-a întors*. Ca *outsider* nu poți decât să rămâi uimit în fața acestei fraze la prima vedere absurde. Faptul că *Victărina*, socotită până în clipa aceea moartă, *s-a întors* pare, din afara lumii respective, suficient ca să stârnească teroarea şi, în consecință, strigătele. Totuşi *insider*-ii nu gândesc nici o clipă astfel. Pentru ei acest lucru este liniştitor, fiindcă recunosc o realitate rituală distinctă şi opusă celei angoasante, care ar fi trebuit să fie numită prin *s-a întrupat*.

Povestirile a căror amintire mi-a fost acroşată de tema Dorinei Dragilă au venit automat după această împrejurare, chemate de nevoia de a lămuri distincția dintre *s-a întors* şi *s-a întrupat*. Funcția lor era aceea de a marca o disjuncție în raport cu tema principală a discuțiilor noastre. Le reproduc, mai departe, aşa cum le-am înregistrat din gura celor două interlocutoare ale mele, Milena Dimitrievíć şi vecina, verişoara şi prietena sa, Dušanka Dimitrievíć (de 48 de ani):

O: Cum, adică, *s-a întrupat*? Ce înseamnă *s-a întrupat*?
M: *Kao*... S-a băgat năpomińita, aia vine *întrupat*.
D: Muroi.
M: *Kao* muroi!
O: Cum, adică, *muroi*?
M: Aia vine muroi, ai văzut...
D: ...să faśe [rostit foarte încet].
O: Adică? Povestiți-mi.
D: *Zavisi* care cum îi familiia...
M: D-aia să citeşte, popa — cap săc —, vine dă citeşte — cap săc —, ştie — cap săc [„Cap săc" este rostit, în toate cazurile, foarte rapid şi mecanic.]. Şi să tămâie mortu, ca să nu să facă.
D: Cum ți-i inima. Dacă îți moare şi eşti sângură aicea, sângură-ți faci frică.
M: *A* muroiu nu poa' să facă nimica.
D: *Zavisi* care cum i-i inima.
O: Dar ați spus că „după familiie". Cum, adică, „după familiie"?
M: Este familiie care să faśe şi care nu să faśe. Şi aia *zavisăşće*.

O: Deci, de exemplu, dacă a fost muma ta, te faci şi tu?
M: Numa din familiie [A terminat de făcut cafeaua şi o toarnă în căniţe.]. Bei cu lapte?
O: Nu, mulţam. Nu, aşa... *Samo* cafă.
M: Ţâne, Dušankă, să dau dă pomană, să audă şi ea*: Fie cafile aşća calde, cu aburi calzi, la suflećile lu mama mea dă pomană şi lu tata meu. La Danka şi la Kosta şi la socru-meu şi la soacră-mea. Să primească cafă caldă dă la mine, dă la Milena. Bogdaproste.*
O, D: Bogdaproste.
M: Ia lapte. Din Şvaiţerska. A mea mamă acuma, la *Nova Godina* a murit.
D: În casă s-a băgat; după bani... A ştiut că are baba bani...
O: Dar l-au prins?
M: L-au prins, da. Ştie lumea că el a umblat p-aicea. L-a omorât şi pe deda lui dă şaisprezece ai. Acuma are douăzăci şi opt. A fost şapte ai în robie. Şi după şapte ai, iară.
O: Dar am vrut să vă întreb despre *muroi*. Ce se povesteşte în sat despre *muroi*?
D: Ei, acuma să botează lumea la biserică. Şi noi ne botezăm copiii, căşile... Şi nu mai e acuma cum a fost vrodată, dă bătrâneţă [Această ultimă propoziţie este rostită foarte lent, cu accente suplimentare pe *vrodată* şi *de bătrâneţă*.].
M: *A* mea soră a murit dă muroi. Am fost mică, śe-am avut... Zora. Io-am fost dă tri – patru ai. *A* ea a fost dă un an – doi. Mai mică, *a* io mai mare. A murit una la noi... N-a murit, numa' focu... a luat casa. Grinda, că n-a fost şporeturi, şporeturi dă pământ! Ei toţi s-a culcat în sobă pă jos. Sărăśie mare, mulţi, câće zăśe inşi... Toată lumea a fost aşa. A fost care a fost gazdă, numa' a fost mare sărăśie. Şi n-au sâmţât... Până au ars grinzâle, au picat pă ei. I-a ars şi păăilalţi, *ali* pă ăilalţi, puţân, *a* pă ea pă loc a ars-o. Păuna, era fată mare, dă patruspreśe ai. Şi aşa muma mea ne-a lăsat acasă. S-a dus până la Gheorghia a lu Căpcăuna. *A* pă noi ne-a lăsat acasă, śćii, seara. Până ea acolo, io m-am pomenit noaptea, śćii...Că io m-am culcat la păreće, soră-mea dâncoa' s-a culcat. Io m-am pomenit, m-am sculat dân pat. Ei, dân aia noapće a venit şi i s-a băgat în pat la soră-mea.
D: S-a băgat în burtă.
M: I s-a băgat în burtă, i-a mâncat ficaţii. Će gândeść, mândro? Tata meu, că a lucrat atunśa... Când să suia tata pă pod... Erea pă pod, śćii, muroiu... El lăpăda, să vină... Śćii cum, Dušankă, tot lăpăda jos. Când tata să suia dă căta, el nimic nu videa. Nu i-a fost urât la tata meu, el n-a śćiut śe-i urâtu. Tot aşa, tot aşa, tot aşa... Ei n-a śćiut să muśască cu fata dă muroi. Că noi am avut vrăjâtoare, mama a lu tata meu, mama Sveta.
D: Aprinzi tămâia...
M: Aprinzi tămâia, *a* n-a śćiut. A apucat dă i-a luat mau, s-a băgat în ea şi i-a mâncat ficaţii, śćii...
O: Deci asta îţi face *muroiul*, îţi mănâncă ficaţii.
M: Ficaţii, da, da' mult dă la burtă să tăvălea. Ei, pă ormă, s-a dat în gând. A luat pă mătuşă, pă mama Sveta şi-a muśit cu ea.
O: Cum *a muśit*?
M: A muśit, a dăscântat în sobă: numa ea şi muma mea şi fata. Muma era *mora* să fie cu fata, că-i fata mică. Şi-i dat să-nchidă *penđerile*.
D: Toate închis.
M: Să nu ieşă! Aşa, mătuşa a muśit şi dântr-odată ea a muţât, a sminćit śeva din dăscânćecu-la, śćii. Acuma plânge şi ea, că mătuşa bătrână, mai bine să moară ea, să uđască fata. *Ali* lu mătuşa i-a trecut, s-a dăşćeptat... *Ali* i-a mâncat ficaţii şi n-a putut să facă nimica şi sora mea a murit.

D: Ei, fata mea-i la Beci, la muncă. A murit o muiere aișa, cuscra ei. Așa, trece vreme și io mă duc la Austria. Și mă duc și lucrez și ea ia sama de copil. În *stan*.
M: Ia o bucătură, dă foame...
O: Mulțam!
D: Așa, fata era făcută sâmbăta. Când e făcut copilu sâmbăta, el vede muroi. Așa, vine fraćili muierea ce-a murit. Vlada.
M: A, Vlada?
D: Pân-atunșa n-a mai fost la fată urât. *A stanu* unde ședem noi, ea e făcută pă morminți. Vezi, pă ormă am auzât, că n-am șćiut io. Acolo zâua n-ai puća să će duș în podrum. Nu s-ar băga ńima. În Austria, la nemți! *A* ea n-a sćiut, fata. *A* el a vinit pă la zeše... Să nu će mint, pă la unșpe śasuri a vinit. Vlada. Sara. Că el ar fi vinit mai în vreme, *a* n-a șćiut *stanu* lu noră-sa. Și-a venit pă la unspreše, a băut cafă, a băut câte-o *pivă*. Și pă fata mea... Io șăd așa, pă fotoi, lângă ea și pă ea a luat-o somnu. S-a culcat, unde să culcă ea, în patu ăla. Io m-am pus și io cu copilu meu. Copil dă doi ai dă zâle, mic. Ea s-a culcat, a luat-o somnu. Vlada s-a dus. *A* ea a venit, sora lui moartă.
M: Ea a fost în Beci!
D: Ea a lucrat în Beci și pă urmă a murit aișa. Până n-a știut *stanu*, ea n-a putut să vină. Pă urma ea a venit cu Vlada, cu fraćili ei.
M: S-a luat după el și a venit.
D: *A* nu că-i muroi! Îi ăla! Șćii śe e? Dracu [Ultimele cuvinte sunt rostite foarte repede.]. Așa, fata să pomineșće la douăspreše noapća. Io mă culc. Ea să duše în closet. *A* ea nu mă scoală pă mine, numa să duše ea sângură. Și acolo găsășće o muiere. Muierea o văzut că ei i-i urât. Muiere mai bătrână. Zâše: Će-așćept până će pișî? — muierea aia. Păi ar fi bun, zâše, să m-așćepti. Și-a așćeptat-o. Și-a venit înuntru și s-a pus în pat. *A* ea gândește că e Sneja, noră-sa. S-a dus să bea *pivă*-n cuină. A dăschis *frijderu* și s-aude: bea *pivă*. Fata mea a zâs: Snejo, dă-mi și mie *pivă*, să beau și io! *Ali* Sneja nu *govoreșće*, nu zâše îți dau *ili* nu-ți dau. Muroiu! Ea s-a dus la *frijderu* ăla și vede că nu e Sneja, Sneja în pat. Pă ea atunśa, vezi, a tăiat-o. *Frijderu* dăschis. Ea atunśa, vezi, s-a înfricoșat și fuga la mine în pat. Ea nu mă dășćaptă! Când s-a pus în pat ea... Śe noroc am avut în copilu mic... Copilu mic... Copilu la păreće, io la margină. Ea lî păzășće pă copil. Ea m-a sculat pă mine: Danko, mie mi-i urât! / – Cum, bre, să-ți fie urât cu mine aișa? / – Ba, mi-i urât! / – Pă, treś la picioare! S-a pus la picioarele mele, *a* ea nu mai stă, la picioare. Da pune picioru tot cătră copil, cătră ăl mic. Așa fata n-a mai putut să să mai culše. Čeika Desanka... D-aiśa noi ne-am pomenit și *samo* zbiară și *samo* plânge. Da pe noră-sa o-arată că-i Desanka: Aici e Desanka! Și-aici a fost! Sneja șade pă Desanka. Și așa ședem noi până la śinś noapća. Și atunś mă iau și mă duc la fata mea mai mare. Și mă duc acolo în *stanu* la fata mea mai mare și să duše ginerele la baba lui. Ea tămâie. Și-i aprinde tămâie și dăscântă. La śinś a vinit dă noapće. Și, vezi, ea a sâmțât. În picior i s-a băgat la fata mea. Ea l-a sâmțât... În burtă i s-a băgat. Și când a pus tămâia aia în gură la ea i-a ieșit. Ea a văzut-o, că ea vede: A ieșât, acuma, a zburat foc! S-a făcut foc. *A* să nu fi văzut ea pă nima, *stano* dă gâtu meu s-ar fi prins.

Io ce fac? Am auzât dă o muiere dă la Craina ce dăscântă. Că și la noră-sa s-a băgat în burtă. Mi-am luat muiere, mi-a dăscântat. Ei, d-atunśa, mi-am pus o cruce. Și zice: Dă ți-i urât, tu gândește-te la mine și zi: Liubinka cu mine! Îți faci cruce și zi: Liubinka cu mine! Și am venit cu ea acasă, aici și am fost în biserică, am botezat-o și d-atunśa, *hvala* lu Dumnezău.

16 februarie 2005:
Înregistrate şi nu ascultate iar apoi narate rezumativ, aceste povestiri au alte dimensiuni, alt ritm, altă respirație, altă savoare şi altă consistență. Sonoritatea lor este variată şi pune în dificultate, dar după ce sunt parcurse eşti uimit de comportamentul arhaic pe care îl probează şi de limbajul viu şi aproape exotic prin care sunt comunicate. Chiar dacă lucrurile noi sau, oricum, altcumva decât te-ai aştepta să fie sunt destul de numeroase pentru ca textul să te incite şi să te intrige, unul dintre efectele de lectură imediate este cel de satisfacție evident estetică.

Diferențele dintre textele reproduse acum câteva zile şi cele transcrise de pe casetă audio ieri sunt numeroase: *scris – oralitate, rezumativ – in extenso, evocare – performare, conservat – autentic, legendă de tip urban – credință rurală de factură mitică*. La acestea se adaugă, fără îndoială, faptul că primele întâmplări erau spuse pentru un *insider* (Dorina), cu scopul evident de a-i transmite acestuia anumite informații – învățături, anumite repere care să-i permită să se ataşeze la sistemele de referință ale propriei comunități; dimpotrivă, aceste povestiri despre *muroi*, înregistrate la Brodice, sunt actualizate înaintea unui *outsider* (cum eram subsemnata), o persoană venită din afara comunității şi care se interesează, după o grilă selectivă pe care omul locului nu o intuieşte prea exact, de anumite realități locale.

Scurtimea textelor de la Voivodinț *versus lungimea* celor de la Brodice nu trebuie citite, aşadar, ca o consecință mecanică a statutului de novice – etnolog al studentei mele în raport cu experiența de teren a subsemnatei. Fără să înlătur o asemenea explicație, aş pune în capul listei motivelor care conduc la această distincție formală faptul că în actul comunicării primelor povestiri trebuie intuite o serie de elemente subînțelese, o serie de detalii pe care povestitorii presupun că ascultătorul lor le cunoaşte deja şi, în consecință, nu mai este necesar ca ei să le verbalizeze. Totodată, deoarece momentul transmiterii acestor informații nu se presupune a fi ultimul în care persoanele implicate în conversație se întâlnesc, rămâne deschisă portița unei virtuale discuții ulterioare în care cel interesat să ceară amănunte suplimentare. În contrapondere, discuția mea cu Milena şi Dušanka este una care se structurează comunicațional complet distinct. Sugestia că nu împărtăşim prea multe elemente subînțelese, care să poate fi omise în expunere este, pe de o parte, construită şi întreținută de subsemnata, pentru a obține cât mai multe informații. Pe de altă parte, însă, diferențele nete care au intervenit inclusiv în ceea ce priveşte formele de limbă română pe care le foloseam, ca şi sosirea mea complet neobişnuită, neanticipată de nici o experiență anterioară de această factură făceau evidente diferențele dintre Milena şi Dušanka, localnicele care trebuia să spună totul, *ab ovo*, pentru a se face înțelese şi subsemnata, străina inocentă care nu lăsa să transpară nici o aderență la sistemele de valori ale locului unde descinsese.

În sfârşit, cele două calupuri narative presupun medii de receptare diverse: lipsa de specializare (care înseamnă deopotrivă *generalitatea*, ca față pozitivă a medaliei dar şi *superficialitatea*, ca revers al acesteia) a publicului care ascultă / creditează / memorează / transmite primele narațiuni se diferențiază de nevoia de competență care face ca intrarea în grupul receptorilor celei de a doua serii de povestiri să fie extrem de dificilă, ceea ce înseamnă, implicit, că publicul lor este restrictiv la maximum. Subiacent, această distincție odată imaginată conduce direct la ideea că prima categorie de povestiri este extrem de... democratică şi are o putere de circulație maximă; cea de a doua face parte dintr-un corp tradițional elitist[6] şi, în forma lingvistică în care se actualizează, nu poate

circula decât în interiorul comunității[7]. Nu mă îndoiesc nici de faptul că și transpuse pe pagina tipărită, cele două serii de povestiri își postulează modele diverse de cititori. În ceea ce privește textele de la Brodice, ingrediente cum ar fi cunoașterea transcrierii dialectale, înțelegerea oricât de superficială a limbii sârbe, interesul pentru textul folcloric dificil, câteodată chiar incomprehensibil datorită caracterului său conservator – arhaic și lacunar, gustul discret al intuirii alterității în identitate sunt *sine quibus non*.

În pofida acestei lungi serii de diferențe, cum spuneam, tema Dorinei mi-a amintit de înregistrarea de la Brodice. Schimbând ce este de schimbat, și aici este vorba despre două povestiri țesute pe aceeași structură funcțională, brodând asupra aceleiași teme, dintre care una se petrece în spațiul izolat și greu accesibil al satului, iar a doua, într-un apartament de bloc dintr-un mare oraș european – la Beci / Viena – unde localnicii au ajuns pentru muncă. Și aici, prima povestitoare este legată, prin întreaga sa experiență, de tradițiile locale[8] pe care le-a practicat fără pauze, fiindcă nu a părăsit pentru timp îndelungat satul. Prietena ei, dimpotrivă, a bătut regulat, aproape trei decenii, drumul de la Brodice la Beci, pendulând între lunile de muncă sezonieră intensă în capitala Austriei și cele de huzur la vila impozantă din Timoc, între marginalitatea din metropolă – unde, bunăoară, locuiește alături de alte trei persoane într-un *stan* / apartament de bloc cu toaletă comună, la capătul culoarului, un bloc construit departe, pe un loc socotit rău, unde fusese, înainte, cimitir – și poziția de prestigiu din propriul sat, unde a dobândit respectul datorat celui îndestulat, atât de puternic economic încât poate să-și ridice casă mare lângă locul simbolic cel mai important, *meana lu Andriana*.

Nu în ultimul rând, povestirea Milenei urmată fără nici o pauză de cea a Dušankăi sunt două texte care se susțin și se argumentează reciproc. Ca și povestirile de la Voivodinț, ele vorbesc împreună despre faptul că în satele lor ocolite de istorie, decuplate de la evoluția limbilor și care au conservat, asemeni insectei din chihlimbar, sisteme de credințe și practici străvechi oamenii văd și înțeleg aceleași lucruri, respectă și se tem de aceleași forțe ca și în marile aglomerații urbane (în care i-a condus viața, în căutare de muncă profitabilă), unde mereu se schimbă câte ceva, mereu se inventează altceva, în fiecare zi lucrurile primesc o nouă turnură.

Dincolo de aceste relații, cele două povestiri, ale Milenei și Dušankăi sunt fascinante printr-o serie de elemente intrinseci. Mă gândesc, mai întâi, la consecvența cu care cele două femei vorbesc despre faptul că *muroii* se fixează într-un organ din corpul cuiva. Ei pot să intre în picior – cum se comunică difuz, însă situația cea mai critică este dacă pătrund și distrug ficatul cuiva.

Neașteptat dacă nu chiar bizar, motivul *muroiului* care ucide devorând ficatul îmi amintește de alte câteva cazuri, nu foarte numeroase, este drept, însă suficient de pertinente, în care o moarte exemplară, o moarte care implică nebulos magia și acroșează în poziții narative destul de incerte personaje mitologice se produce ca urmare a ingurgitării ficatului. Am scris câteva rânduri despre aceste situații cu câțiva ani înainte, în *Pentru o mitologie difuză* (Timișoara, Marineasa, 2000), discutând un text despre Fata Pădurii înregistrat în Bârsana, Maramureș[9]. Am observat, atunci, că „actul ingurgitării unei părți din ficatul Fetei Pădurii, prinsă și ucisă de unul dintre urmăritorii săi permanenți, un spirit care i se opune și a cărui principală menire este aceea de a o anihila, Omul de Mniază-noapte [...] declanșează, pe bună dreptate, o reacție extrem de puternică a omului. O «greață» persistentă și sâcâitoare numește nu doar un mic inconvenient de natură digestivă, deși nici acesta nu este de trecut cu vederea, ci, mai degrabă, o stare generală de

respingere și de desconsiderare profundă a ceva, a unei realități mult mai complexe decât Fata Pădurii ca personaj singular. E de luat în calcul faptul că feciorul care a asistat, mai mult fără voie decât cu voie, la o scenă tare, aceea a urmăririi Fetei Pădurii de către Omul de Mniazănoapte s-a insinuat într-o lume care are alte reguli, una dintre acestea fiind chiar consumul – oricât de ritual, totuși – canibalic al adversarului, la care a și fost luat părtaș fără să fie, însă, pregătit dinainte pentru o asemenea încercare" (*ibidem*, p. 43).

În același context, notam și că uneori pot fi atestate situații când „consumul ficatului funcționează [...] ca o simplă formulă magică al cărei efect este chiar moartea celui căruia îi este adresată" (*ibidem*, p. 44) și reproducem o credință – povestire pe care o știam din copilărie, din satul meu de pe malul Mureșului, de la Pecica. O reiau și acum fiindcă aceste informații de la Brodice vin ca noi file ale unui dosar simbolico – mitic esențial, chiar dacă de prea multă vreme ignorat. Dar, iată povestirea și cele câteva cuvinte pe care le-am scris pornind de la ea: „«O *vinit Mitică la noi, știi. Și la un moment dat o ieșit până în curte. Și noi aveam, atuncea, niște găini așa mari, grase, frumoase... Și Mitică s-o uitat la ele și o zis: Mânca-v-aș maiu' vost! Numa' atâta o zis, mânca-v-aș maiu' vost! și a doua zi dimineața toate găinile or fost moarte" (Octavia Dragoș, Pecica)*» Act malefic care mixează deochiul cu funcția magică a cuvântului, potrivit căreia ceea ce se rostește în condiții rituale se va și îndeplini, acest vechi eveniment girat de martori dovedește că, oricât de incredibil ar părea, devorarea ficatului – pusă în practică sau doar numită – ține de ordinea gesturilor simbolice majore, menite să provoace moartea prin distrugerea unui organ care joacă rol de sediu al principiilor vitale. Această nimicire a celuilalt nu conduce, însă, pur și simplu, la pulverizarea victimei, ci, prin chiar focalizarea asupra ingurgitării unei părți din aceasta, ea se dovedește o formă vampirică, de integrare, aproape de aspirare a vitalității" (*ibidem*).

Redesenarea acestui context narativ – simbolic, al spiritelor care devorează ficatul, îmi permite să deschid două traiecte interpretative. Primul mi-a fost sugerat de foarte multă vreme – practic imediat după ce a apărut *Mitologia difuză* – de colegul meu, domnul Dan Negrescu de la Catedra de Limbi Clasice, care mi-a amintit – *mea culpa*, lucrurile sunt atât de evidente încât omisiunea mea era inadmisibilă – că acest motiv are o ipostază celebră încă în mitologia greco-latină, unde pedeapsa maximă pe care Zeus i-a aplică lui Prometeu este aceea de a-l încătușa, punând un vultur să-i sfâșie, zilnic, ficatul[10]. Or, acest lucru, spune Dan Negrescu și datele sunt de domeniul evidenței, este un semn clar că în ficat se regăsește sediul principiului vital. Faptul că, totuși, Prometeu nu moare transmite subiacent ideea că spiritul nu poate fi nimicit, indiferent care sunt atrocitățile fizice cărora le este supus corpul.

Al doilea traiect interpretativ are contururi ceva mai poroase, este mai speculativ și (deocamdată) mai lacunar și focalizează asupra repartiției regionale a motivului românesc. Până în prezent, cele trei atestări provin, cu toate, din falia cea mai vestică a culturii noastre tradiționale (Maramureș – Vestul Câmpiei Aradului – vestul Timocului). Ele se atrag magnetic, gravitând, în structuri transformative diverse, în jurul termenilor – cheie: *spirit demonic – devorarea ficatului* și, facultativ, *greață*. Nu pierd din vedere nici că acest *greață* – marginal și neobligatoriu în contextul mitico – simbolic descris – acroșează un alt complex mitic prezent, de asemenea, în Timoc. Mă gândesc la sistemul de narațiuni despre Sfânta Vineri, unde personajului care nu respectă prescripțiile / restricțiile impuse de acest demon i se oferă să consume sânii „sfintei", ceea ce îi provoacă acestuia o uriașă *greață*[11]. Concluzia (secundară în raport cu miza reflecțiilor de față, însă, după mine, indu-

bitabilă) care se impune este aceea că se poate desena o arie extrem vestică a culturii tradiționale românești care conservă anumite structuri mitice aparte. Pe suprafața acestei zone, punctele tari sunt ariile laterale – ale ariei laterale! –, și anume Maramureșul și Timocul. În ceea ce privește manifestările concrete ale temelor care individualizează regiunea, este de notat faptul că acestea apar ca variante transformaționale[12], ceea ce face, adesea, ca structurile de suprafață să fie destul de diverse, în ciuda faptului că subiectul se țese în jurul aceloraşi nuclee semantice.

Dar să mă întorc la cele două povestiri de la Brodice, devenite mult mai puțin stinghere după imaginarea acestor contexte... Sunt o mulțime de lucruri care mai frapează, aici, dându-le valoare. Mai întâi, este vorba despre o convingere nu foarte intensă și nici foarte clar trecută în discurs, însă care persistă și este repetată acuzat: anume că puterea *muroilor* este, la Brodice, într-un evident recul. Acest lucru se datorează construirii unei biserici, botezării unui mare număr dintre localnici[13] și sfințirii regulate (anuale cel puțin în cazul familiilor din care cineva locuiește în permanență în sat) a caselor. Desigur că toate aceste lucruri funcționează mai degrabă ca un gen de conștientizare a unei incontestabile stări de fapt anterioare. O comunitate care trăia în frica lui Dumnezeu și sărbătoarea Crăciunul și Paștele era, fără îndoială, o comunitate creștină. Numai că, în timp, imposibilitatea practicării credinței și lipsa condițiilor minimale ale respectării ritualurilor sale (lipsa bisericii, lipsa preoților, imposibilitatea lecturii textelor sfinte în limba maternă[14]) au făcut ca peste acel vechi eșafodaj creștin să se aștearnă straturi dense ale uitării.

Chiar în prezent, când cele două femei pomenesc despre transformarea lucrurilor, substraturile mult mai acuzat magice decât creștine transpar cu extremă relevanță din text. Mă gândesc, mai întâi, la faptul că în momentul în care Milena povestește despre ceea ce știe / poate preotul să facă pentru a nu lăsa ca mortul să se transforme în *muroi*, ea fragmentează relatarea rostind rapid, sacadat și mecanic formula *cap săc*. Este o formulă a cărei semnificație imediată îmi este greu să o lămuresc complet, însă a cărei irelevanță pe planul unei semantici liniare, pe de o parte, respectiv a cărei recurență, pe de altă parte, este imposibil să nu pună pe gânduri, evocând discret funcția magic – apotropaică a cuvântului. În același sens mi se pare că se orientează și formula magică pe care Dušanka este învățată să o rostească în toate cazurile în care resimte stări anxioase despre care presupune că sunt cauzate de *muroi*: *Liubinka cu mine!* Stranietatea informației consistă în inaderența termenilor implicați în formulă. Fără să beneficieze de o instrucție tradițională aparte, orice creștin din România știe că în clipele grele, de cumpănă și spaimă, trebuie să spună *Dumnezeu cu mine*! Diferența din varianta de la Brodice numește tocmai acest relief magic încă recognoscibil și eficient.

Totodată, fraza – amuletă a Dušankăi, paradoxală ca orice suprapunere a unei viziuni tranșant magice pe un tipar lingvistic vădit creștin, evocă o anume preferință pentru jocul oscilatoriu, menit să releve ceea ce este nou fără să uite de ceea ce este tradițional. Este vorba despre același joc care poate fi restituit și din evidentele oscilații lingvistice identificabile în text: partea inaugurală, construită prioritar ca un schimb de replici este una în care femeile nu folosesc cu intensitate dialectul, în vreme ce, în clipa în care fiecare dintre ele plonjează în povestire, trece aproape automat la un dialect absolut și exigent.

În ceea ce privește, însă, jocul pendulatoriu între vechi și nou, în povestirile de la Brodice poate fi identificată o adevărată emblemă: motivul *muroiului* care călătorește cu mijloace de transport peste granițe. Constituirea sa ca unitate narativă nouă în repertoriul

mitico-simbolic al vampirismului românesc ține, desigur, de condițiile de viață ale oamenilor din această regiune. Așa cum am notat, rezumativ, în zilele trecute, cele mai multe familii din satele românești de pe teritoriul fostei Yugoslavii au practicat, de aproape o jumătate de secol, o adevărată transhumanță spre Occident. Viața acestor oameni s-a împărțit între intervalul de tihnă și odihnă din satul lor din Balcani, episodul de muncă din orașele europene și – nu în ultimul rând – drumul obositor cu autobuzele[15], un drum pe care generațiile de vârstă medie nu au pregetat să îl parcurgă pentru a-i veghea, în spiritul tradițiilor românești, deopotrivă pe bătrânii retrași ori rămași acasă /dar/ și pe copiii lăsați în Europa. După decenii petrecute astfel, oamenii /ajunși/ bătrâni s-au întors în sat, unde unii au și murit. La finalul acelorași decenii, tinerii au rămas să trăiască cea mai mare parte a timpului lor în orașul din Occident.

Fractura tot mai evidentă și tot mai greu de traversat dintre cei vii și cei morți, dintre cei plecați și cei rămași a generat, ca reacție, ideea că lucrurile pot să se redreseze dacă se navetează între cele două grupuri. *Muroiul* însuși, ca ipostază a morților neamului, a trebuit, astfel, să fie urcat în autobuz ca să fie adus pe noua locație, acolo unde locuiesc urmașii. Într-un fel, pentru niște comunități în care cei mai mulți dintre membrii a trăi a însemnat a face navete interminabile cu autobuzul, de la un capăt al Europei la celălalt, a face același lucru și după moarte pare, dacă nu destul de rezonabil, oricum mult mai ușor.

Povestirea Dušankăi este tulburătoare, ea vorbind deopotrivă despre puterea și slăbiciunea *muroiului* care ajunge în *stan*, la oraș, *inostranstvo*. Desigur că spiritul răzbătător al demonului pare întărit în condițiile în care întoarcerea sa nu echivalează cu un simplu pasaj dinspre groapa din spatele grădinii[16] și casa de la stradă, a urmașilor. Pe de altă parte, detaliul că *muroiul*, odată ajuns în metropolă, nu poate găsi singur locuința propriei sale familii, chiar în condițiile în care omul viu pe care îl reprezintă a trăit un timp oarecare acolo, evocă dramatic superioritatea pe care încearcă să o afișeze neamul viilor asupra celui al morților ca și o căutată / dorită preponderență a raționalității asupra magicului. Pe un alt palier, însă, sugestia care poate fi restituită este aceea a neadecvării bătrânului / *muroi* la Babelul pe care îl reprezintă orașul occidental. Ceea ce face el, nesiguranța de care dă dovadă, nevoia de a-și găsi un ghid care să-l conducă unde dorește, spaima de a merge singur sunt, fără doar și poate, exact sentimentele pe care le-au trăit primii emigranți sezonieri, cei din generația *muroilor* de astăzi, cei despre care construiesc povestiri strănepoții născuți în metropolă.

La fel de tulburător mi se pare și că acești strănepoți născuți în metropolă nu-și abandonează strămoșii morți în cimitirele din îndepărtatele lor sate de origine din Balcani. Dacă au tot mai puțină vreme și / sau tot mai puțină disponibilitate să meargă pios la mormintele lor, au generat, iată, soluția narativă de a-i face pe ei să vină după moarte ca și când și-ar aviva, mereu, memoria.

20 februarie 2005:

Ceea ce am scris despre cele două povestiri înregistrate în primăvara anului trecut la Brodice, extrapolând ce poate fi extrapolat, îmi deschide o nouă perspectivă în ceea ce privește soarta povestirilor în ansamblul lor și a motivelor narative care le constituie, în speță. Dacă mă gândesc mai bine, destinul povestirilor nu este, întotdeauna, un drum cu întoarcere. Uneori acestea pleacă pur și simplu, iar viața lor ține de știința celor care cred în ele de a le transmite ca și de disponibilitatea celor din jurul lor de a le primi.

Am citit astăzi o altă legendă urbană, consemnată de Flavia Costa și sunt uimită de exotismul său mixat cu tenta de adevăr. Constat cu surprindere că bătălia dintre Orient și Occident se dă, acum, pe o stradă cu care se intersectează strada mea și mă pun la pândă pentru clipa în care voi re/auzi povestirea, poate puțin mai autohtonizată. Dar, să reproduc textul:

> Întâmplarea aceasta mi-a spus-o prietena mea, Cristina. Ea a auzit-o de la prietenul ei care este originar din India și studiază medicina la Timișoara. La rândul lui, el a auzit-o de la prietenul lui cel mai bun.

În primul an când au venit în România, Sid (acesta este numele prietenului Cristinei) și alți doi colegi au căutat să închirieze o locuință. Într-un final au găsit un apartament care, în ciuda prețului incredibil de mic, arăta foarte bine, așa că s-au hotărât să locuiască acolo.

La început totul părea să fie în regulă, însă după câteva săptămâni au simțit o prezență străină în casă (lumini care se aprindeau sau se stingeau, uși care se deschideau sau se închideau etc.).

Într-o seară când se pregăteau să plece toți trei în oraș împreună cu prietenele lor, s-a întâmplat un lucru ciudat. Pentru că era foarte cald, Sid l-a rugat pe prietenul lui să deschidă fereastra ca să se aerisească apartamentul cât timp ei vor fi plecați. În timp ce el se îndrepta spre fereastră, aceasta s-a deschis singură. Li s-a părut tuturor foarte ciudat, s-au îmbrăcat mai repede și au plecat. La ieșirea din bloc, lui Sid i s-a părut că a uitat ceva, așa că s-a oprit și a dat să se întoarcă. S-a uitat spre fereastra apartamentului (aceeași fereastră), a văzut că e închisă și de la ea îi privea o bătrână. S-a speriat și a arătat-o și celorlalți.

De teamă, nu s-au mai întors în apartament în noaptea aceea, iar a doua zi au mers împreună și-au strâns lucrurile repede și s-au mutat.

Prietenul Cristinei nu crede deloc în fantome, dar a mărturisit după aceea că, fără să fi știut dinainte, atunci când a intrat în acel apartament le-a spus prietenilor săi că acolo era ceva apăsător.

1. În prefața la cartea sa de și despre legende urbane, Constantin Eretescu pomenește doar trei cazuri românești. „În România, în pofida izolării din anii comunismului datorată lipsei contactelor cu Occidentul și restricțiilor de călătorie, legende urbane au circulat încă în deceniul șapte – probabil chiar mai devreme. Jan Harold Brunvald – autoritatea americană în domeniu –, cunoscător din sursă directă al fenomenului, semnalează prezența unei asemenea legende la noi încă în anii '40. În condițiile foametei de după război, o familie primește din Statele Unite un pachet care conține un praf negru. În mod firesc, destinatarii presupun că trebuie să fie vorba de ceva comestibil, un posibil praf de supă. După ce o bună parte din pachet s-a consumat, sosește și o scrisoare din care află că praful negru era cenușa bunicii emigrate în America, moartă în timpul războiului, căci bătrâna ceruse să fie înmormântată în pământul României. O altă legendă, apărută, probabil, în anii '60, vorbește despre niște pretinși specialiști care bântuiau cartierele nou construite din București ca să ia „probe de aer". Aceștia, în echipe de câte doi, îmbrăcați în uniforme cu insigne pe piept, sunau la ușă și cereau un vas în care să ia aer din locuință pentru analiză. Plimbau borcanul prin apartament, îi puneau capac și etichetă, apoi se duceau direct la centrul de colectare a sticlelor, unde le vindeau. Cea mai populară legendă urbană rămâne,

însă, cea despre autostopista care dispare – o poveste acre figurează și în volume de ficțiune. Versiunile românești conțin câteva elemente tipice tradiției noastre. Două femei tinere fac autostopul. Un automobilist se oferă să le ia, iar odată ajunși la destinație urcă, la invitația tinerelor, în apartamentul lor, pentru o cafea. A doua zi șoferul își dă seama că a uitat acolo un obiect care îi aparține. Se duce să-l recupereze, dar găsește un sigiliu pe ușă. Află, astfel, că locatarele muriseră de câteva săptămâni" (*Vrăjitoarea familiei și alte legende ale orașelor lumii de azi*, București, Compania, 2003, pp. 19–20.). Comentând reacțiile stârnite în România de informațiile lui Brunvald, informații publicate în articolul *Some American – and Romanian – Urban Legend* (în „Ethnologica", București, 1982, pp. 135–141), Nicolae Constantinescu remarca: „Cu toate că articolul lui Brunvald apărea, la noi, la puțin timp după ce cartea sa devenise un *best-seller* în Statele Unite, iar lumea științifică, folcloriștii, mai ales, din America de Nord și Europa Occidentală se repeziseră, avizi, spre această suculentă pradă, în România el nu a avut nici cel mai mic impact, nu a stârnit nici cel mai mic interes, trecând, astfel, neobservat" (cronică la *Vrăjitoarea familiei*, ed. cit., în „Limbă și literatură", Anul XLIX, Vol. I – II, 2004, p. 135)

2. Uneori este chiar mai grav decât atât. Chiar ieri am încercat să aflu de la poștașul din cartier dacă a auzit vorbindu-se, printre colegii lui, de „o întâmplare" din categoria acestor legende urbane localizată în birourile Poștei din Timișoara. Mai întâi că nu a înțeles nimic. M-a întrebat care este morala povestirii, dacă cel care a spus acest lucru are ceva împotriva serviciilor poștale sau dacă, nu cumva, studentul care mi-a comunicat faptele acelea „nu și-a făcut corect tema". Oricum, ceva important tot este de reținut și de aici: anume că *legenda urbană* intrigă prin subiect și felul cum tratează acest subiect; iar, apoi, reacțiile și comentariile poștașului erau cele stârnite de un fapt real, chiar dacă reprobabil și calomnios.
3. Jocul dintre *variabilele* și *invariabilele* implicate în aceste trei mici narațiuni mi se pare că pune în text una dintre cele mai cunoscute pagini canonice ale studiului narațiunilor. El îmi amintește de argumentația pe seama căreia Vladimir Prorpp construia, în primele decenii ale secolului trecut, conceptul de *funcție narativă*. Întrebându-se cum poate fi realizată o descriere în termeni proprii a basmului, savantul rus dezvoltă: „Să comparăm următoarele cazuri: 1. Împăratul îi dă voinicului un vultur. Vulturul îl duce pe voinic într-altă împărăție. 2. Moșul îi dă lui Sucenko un cal. Calul îl duce pe Sucenko în altă împărăție. 3. Vrăjitorul îi dă lui Ivan o bărcuță. Bărcuța îl duce pe Ivan în altă împărăție. 4. Fata de împărat îi dă lui Ivan un inel. Voinicii din inel îl duc pe Ivan în altă împărăție. În cazurile amintite întâlnim mărimi constante și mărimi variabile. Se schimbă numele personajelor (și, totodată, atributele), nu se schimbă însă acțiunile sau funcțiile lor" (*Morfologia basmului*, În românește de Radu Nicolau, Studiu introductiv și note de Radu Niculescu, București, Univers, 1970, p. 24.). Ei bine, în această linie, voi observa că toate cele trei narațiuni vorbesc despre *case în care nu se poate locui pentru că spiritul unui copil plânge* (cf și Constantin Eretescu, *Vrăjitoarea familiei*, *ed. cit.*, pp. 216–225.). Dincolo de invariant, însă, povestirea de la Voivodinț focalizează pe cauzele care au condus la această stare de fapt, insistând pe controversele și ambițiile lumii acestui sat. Un jaf generat de invidie, drama unei familii care muncește și câștigă, care crește animale și le

vinde — iată lucrurile care constituie subiecte de interes pentru acest univers. În contrapondere, povestirile despre spații îndepărtate stârnesc interesul în primul rând pentru efectele stranii: în casele acelea se plânge, în casele acelea nu este niciodată lumină, în casele acelea apar pete de sânge, casele acelea nu pot fi locuite. Vreau sa spun că, în ciuda susținerii lor reciproce și în ciuda similarității lor structurale, povestirea despre *lumea de aici*, a *satului nostru*, este gândită în registru dramatic, câtă vreme cele despre *lumea de acolo*, a orașelor din *inostranstvo* – cum s-ar spune în Banatul Sârbesc – sunt concepute în registrul narațiunii de senzație.

4. *Podul* este unul dintre simbolurile cele mai cunoscute și puternice care marchează comunicarea între două lumi: *lumea de aici*, a viilor, respectiv *lumea de dincolo*, a morților. În mod particular, în cultura tradițională românească, credința potrivit căreia trecerea sufletului dinspre viață înspre moarte se realizează ca urmare a trecerii anevoioase *a unui / unor poduri* reprezintă unul dintre reperele mitice cele mai importante ale ceremoniilor funerare, iar cântecele rituale funerare nu evită subiectul. Ceea ce se regăsește la Brodice este, însă, fascinant în primul rând prin deviațiile pe care structurează prezența *podurilor* în riturile și credințele legate de moarte: *poduri reale*, aruncate peste anumite pâraie care străbat satul sunt recunoscute drept *podul pe care a trecut (cu subînțelesul „către moarte") cutare...*; *adevărate poduri – sanctuar*, în sensul că ele sunt, întotdeauna, înconjurate de un întreg arsenal de obiecte simbolice care amintesc de imaginarul tradițional al lumii de dincolo; *poduri care țin locul crucilor din cimitir*, într-o altă, încă inedită, „vale a morților" (căci satul nu are un cimitir, morții fiind înhumați undeva, la marginea pământurilor – proprietate a familiei). Interesul cu totul special al acestui *complex de poduri rituale* provine, după părerea mea, din: a. faptul că satul Brodice se află în centrul unei arii (extinse, în prezent, în sud-estul Serbiei, nord-vestul Bulgariei și sud-vestul României) de circulație a unor povestiri despre *morțile greșite / aparente / false*, care conduc, până la urmă, la întoarcerea sufletului înapoi, în lumea noastră; b. aici au fost atestate, la începutul secolului douăzeci (de către Tihomir Đorđević, discutat de Mircea Eliade și creditat de Carlo Ginsburg), ultimele *practici de tipul transei șamanice* în Europa, or narațiunea – cadru legată de acestea are în centrul său *podul* peste care trece șamanul în căutarea sufletului rătăcit al bolnavului.
5. Am discutat această temă, sub titlul *Comentarii la o temă controversată: șamanism la români?*, la Zilele Academice Clujene, Cluj – Napoca, Institutul Arhiva de Folclor a Academiei Române, 27-28 mai 2004
6. Sunt conștientă de doza de aparentă inadecvare a termenului *elitist*, potrivit, în general, pentru a descrie grupurile privilegiate, situate în centrul societății, or povestirile la care mă refer sunt proprii unei comunități pe care suntem obișnuiți să o privim drept marginală. De fapt, ceea ce fac recurgând la acest termen este să subliniez relativitatea punctelor de vedere, sugerând că pentru locuitorii din Brodice satul lor nu este aruncat undeva în munte, la capătul unei văi, la câțiva kilometri de șosea, ci exact așa cum se întâmplă în cazul tuturor comunităților tradiționale, el este pur și simplu în centrul lumii.
7. Este evident că nu este vorba despre un corp narativ ezoteric, ci doar despre unul a cărui achiziționare presupune competențe foarte speciale, pe care puțină lume

le posedă. Faptul că Milena şi Dušanka mi-au povestit fără reţineri aceste naraţiuni probează clar că ele pot fi comunicate oricui are dispoziţia să le asculte. Numai că ascultătorul postulat se regăseşte doar în cazuri artificiale, cum este cazul cercetătorului, în afara propriei comunităţi de factură tradiţională.

8. Chiar scurtul pasaj transcris mai sus redă o scenă extrem de pilduitoare în acest sens, scenă care se petrece simultan cu înregistrarea: la un moment dat Milena, căci despre ea este vorba, a terminat de preparat cafelele şi se pregăteşte să le toarne în ceşti; deoarece, însă, nu este singură, ci are şi musafiri îşi dă seama că este un moment potrivit să le dea de pomană, astfel că întrerupe pentru câteva secunde discuţia ca să rostească o formulă specială, prin care cafelele pe care ea le aşează pe masă să fie băute *hic et nunc* de noi, cele care ne aflam acolo, dar gustul şi bucuria taclalelor provocate de ele să ajungă la familia sa, trecută, deja, în nefiinţă.
9. Reproduc acea povestire: De aici se auzea cum o prănicat cămeşi Fata Pădurii. Era femeie. Aşa s-o vorbit şi aşa am auzât şi eu, glas de muiere... Era o femeie mare, aşa, ca Pălăguţa Coratorului... Că o fost altul, un om, o dormit acolo, la fân. Şi cum s-o vorbit că o trecut Fata Pădurii şi o venit Omul de Mniazănoapte şi o zis: – N-ai văzut-o? / – N-am văzut-o! Şi în cinci minute o vinit cu ea înăpoi şi s-o pus s-o frigă. *D-a n-o friptu tătă, numai maiu' de la Fata Pădurii l-o luat şi l-o fript.* Şi omul cela s-o bolnăvit de greaţa ceea. Şi o fost pe la câte muieri ştiu să desfacă şi i-o spus: — Faci o fântână lângă şosea, c-o să scapi de spaimă! Şi-o făcut. Şi-acu-i acolo. Îi zice "la Băleşti". Asta-i adevărat, cum să zice amu, real.
10. Iată episodul, reprodus într-una din cele mai celebre antologii de mitologie greco-latină, cartea lui N.A. Kun, *Legendele şi miturile Greciei Antice* (ed. Bucureşti, Orizonturi, 1995): „În fiecare zi un vultur uriaş venea în zbor pe stâncă bătând din aripile-i puternice. El se aşeza pe pieptul lui Prometeu şi i-l sfâşia cu ghearele ascuţite ca de oţel. Vulturul rupea în bucăţi cu ciocul ficatul titanului. Sângele îi curgea şiroaie, înroşind stânca şi oprindu-se în cheaguri înnegrite la poalele ei; la soare cheagurile de sânge putrezeau şi duhoarea lor nesuferită umplea tot văzduhul. Vulturul venea în fiecare dimineaţă reluându-şi ospăţul sângeros. Peste noapte rănile lui Prometeu se închideau şi ficatul îi creştea din nou, pentru ca în ziua următoare pasărea uriaşă să aibă iarăşi cu ce să se hrănească. Ani şi veacuri de-a rândul ţinură chinurile acestea" (p. 107) Mai sintetic, un la fel de celebru *Dicţionar de mitologie greacă şi romană* (al lui Pierre Grimal, Prefaţă de Charles Picard, Traducere din limba franceză de Mihai Popescu, Bucureşti, Saeculum I.O., 2001, p. 428) consemnează: „[Zeus] l-a înlănţuit [pe Prometeu] pe o stâncă de pe muntele Caucaz şi a trimis un vultur, zămislit de Ehidna şi Tifon, să-i devore ficatul, care se refăcea mereu".
11. Iată povestirea din care poate fi decupat motivul, aşa cum a fost relatată de Pătru Iovanichici, din Slatina Bor: „Eh, am visat. Să-ţi spun acuma! Am jucat io-n folclor şî ne ducem de Kucevo, la Negotin. Şî o comşâie pune pomană sâmbătă. Da' noi plecăm sâmbătă dimineaţă. Mi-aduc un porc vineri să-l frig. Vinerea! Da' io pân-atunci io-am fript, da' n-am fost oblicit. Şi-l frig io porcu ăla de vreo sută de kile. Şi sâmbătă ne ducem de Kucevo. Şi când vinim, noaptea, din Kucevo – pi la unu, la două, la câte-am venit – şi m-am culcat, e-te, pe patu ăla [Povestitorul arată înspre patul din camera unde ne aflam, din spatele meu.], da' baba a

fost aici [Povestitorul indică patul pe care se afla el în momentul înregistrării.]... Lălă! O muiare am pus-o pe frigare şî o frig. O frig, da' ţâţâle uite-aşa-i fac. [Povestitorul mimează, cu mâinile, rotaţia.] Pe frigare. Şî când s-a fript, a tăiat de pe buci, de-aici [Povestitorul duce mâna dreaptă la şoldul drept.] şi ţâţâle-alea mi le-a dat să le mănânc. Lălă! Când m-am pomenit io, când m-am pus pe vărsat, am vărsat, nimic n-am avut în mine. Odată-am vărsat venin! Şi de-atunci am zâs: vinerea sau miercurea nu frig la nima. La nima nu mai frig! E-te, din aia. E-te vinerea ce-am făcut, am fript şi spun, muiarea am fript-o pe frigare" (*Pentru o mitologie difuză*, ed. cit., p. 75).

12. În sensul discutat de Claude Lévi-Strauss în *Mitologice*, I (ed. rom. Traducere şi prefaţă de Ioan Pânzaru), *Crud şi gătit*, Bucureşti, Babel, 1995, pp. 20–21.
13. Ridicarea bisericii de la Brodice s-a petrecut în jurul anilor 1980. Deoarece nu mai exista nici un loc disponibil în mijlocul satului, al cărui fiu a fost sfinţit preot, a cedat curtea casei sale în acest scop.
14. În această privinţă situaţia de la Brodice reproduce, în mic, starea Timocului în ansamblul său: în aceste comunităţi nu există şcoli în care să se înveţe limba maternă, în consecinţă oamenii nu pot scrie şi citi în această limbă care fiinţează exclusiv în oralitate; chiar dacă există biserici (în sensul arhitectural al cuvântului), în acestea se slujeşte în limba sârbă, în condiţiile în care o mare parte a localnicilor nu înţeleg deloc ori înţeleg destul de precar această limbă.
15. Am văzut, adesea, strecurându-se prin uriaşa autogară din Beograd autocare cu itinerariul oficial *Geanova – Paris*, ori *Uljma – Zürich*. Am înţeles că staţionarea lor acolo este o simplă chestiune de formă; de fapt, toţi pasagerii urcă la punctul de pornire şi coboară la finalul rutei, nici unul dintre ei nefiind turist sau călător din întâmplare. Sub aparenţa unor linii rutiere regulate, aceste autovehicule asigură doar pendularea între satul vechi (al bătrânilor şi tradiţiei) şi cartierul nou, occidental (al muncii şi câştigului).
16. La Brodice morţii sunt înmormântaţi în pământurile familiei, într-o parte din spatele grădinii. În sat nu există, deocamdată, cimitir sau grupuri de morminte care să adune laolaltă morţi din neamuri diferite.

Katonás jólelkűség

Nagy Béla halálának 10. évfordulójára

Petrusán György

A pesti román tanszéken töltött szép és életem alakulását meghatározó évekre (1958–1963) gondolva döbbenek rá igazán, hogy milyen kemény fába vágtam törékeny fejszémet, amikor 1951 nyarán közöltem Édesanyámmal, ősztől búcsút mondok a méhkeréki iskolának, s tanulmányaimat a számunkra akkor már híres-nevezetes gyulai román általános iskolában folytatom az ismeretszerzést. A nyomor elől menekültem el szülőfalumból, s hasonló késztetésből, a felemelkedés, a tisztességes megélhetés szándékával váltottam fel a hazai románság Mekkájának számító, a világtól azonban hermetikusan elzárt I. C. Frimu kollégiumot a már akkor is, legalábbis számunkra, libertinusnak számító Fővárossal. Ez aztán feladta a leckét! Nem elsősorban nekem, inkább a családnak, hiszen az ismeretlen és nem kis kockázattal, a helytállás kockázatával járó dilemmánál csak famíliánk kasszájának üressége volt nagyobb... Persze a magamfajta vidéki emberkének, aki a felvételi vizsga előtt sosem járt Pesten, fogalma nem volt a fővárosban rejlő lehetőségekről. Mert, lám csodát, a mizerábilis ösztöndíj ellenére, a tolmácsolással és az újságírással szerzett pénzből átvészeltem a legnehezebb első két évet. Az előbbi lehetőséghez Nagy Béla tanár úr, az utóbbihoz Pállfy Endre tanár úr segített hozzá.

Egyetemi éveim alatt Nagy tanár úrral tartottam szorosabb kapcsolatot. Ennek minden bizonnyal az volt a magyarázata, hogy mint a tanszék legfiatalabb tanára, ő szervezte az órán kívüli kulturális programokat, s ennek koordinálásával, a hallgatókkal való kapcsolattartással, a tanszéki estek megszervezésével, ki tudja miért, többnyire engem bízott meg. A legkomolyabb, mondjuk így, szakmai feladattal 1962-ben, negyedéves koromban bízott meg, nevezetesen a tanszék történetének megírásával, hiszen a következő év tavaszán ünnepeltük megalakulásának 100. évfordulóját. Jeles ünnepség volt, népes hallgatóság előtt, a tanárok és Románia Nagykövetsége képviselőjének jelenlétében olvastam fel, nagy izgalmak közepette, dolgozatomat, amelyből az *Egyetemi Lapok* bőségesen idézett 1963 márciusában.

Szóval tényleg igaz az a mondás, hogy lakva ismerszik meg az ember. Együttműködésünk során viszonylag jól megismertem tehát Nagy Béla tanár urat. Többnyire szigorú tekintettel, zsebre dugott kézzel járt le s fel a teremben, a folyosón. Katonás a járása, s többnyire pattogó a beszéde, főleg ha nem a legjobb kedvében volt. Kiélezett helyzetekben megfontolt, megértő, jólelkű. Vele kapcsolatban kevés érdekes sztorit jegyeztem fel. Kettő viszont mind a mai napig elevenen él bennem. Az egyik az a tanszék történetében minden bizonnyal páratlan húzás, amikor az egyik legkedvesebb tanítványát hazaküldte a házi feladatért, mert nem hozta el magával az órára; mindenáron tudni akarta, megcsinálta-e. A másik egy faramuci „büntetés", amelyről hetekig beszéltek a hallgatók, sokféle képpen értelmezve az esetet. Azt történt ugyanis, hogy az egyik vizsgázó leányt, nevezzük Ilonának, puskázáson kapta. Szó-és szemrebbenés nélkül beírta indexébe a jelest miután viszonylag higgadtan véig hallgatta feleletét. Amikor a hallgató indexére pillantva meglátta, milyen jegyeget kapott, kirohant a teremből és hosszú percekig zokogott... Hallkan és bátortalanul jegyzem meg: ma nagyon elkelnének a Nagy

Béla tanár úrhoz hasonló, következetesen szigorú oktatók, akiknek ilyen kiváló érzékük van a neveléshez.

Halálának 10. évfordulóján Isten éltesse emlékét mindazok szívében, akiknek volt szerencséjük megismerni őt.

Petrusán György, egy a sok tanítvány közül

Barátság és konfliktus

Szász Zoltán

Talán az a barátság ér többet, amely konfliktusokon keresztül jön létre.

Amikor történelem és román szakra felvettek az ELTÉ-re a legkevésbé Nagy Béla adjunktust kedveltem a Román Tanszék oktatói közül. Nem csoda, hiszen ő végezte (és végeztette velünk) az úgynevezett aprómunkát: a nyelvgyakorlatot, a nyelvtanítást, száraz, középiskolás modorban, ráadásul szombaton reggelente.

Nem vettem komolyan a számomra csak mellékes román szakot. S amikor elsőévesként többször mentem úgy órára, hogy nem volt kész a (nehéz) fordítási házifeladatom, a Tanár Úr azt mondta egy alkalommal: „Tudja mit, Kolléga! Menjen haza a fordításért!" – gondolván, hogy az „otthon feleljtettem" csak gyerekes kifogás. Ezúttal azonban nem az volt! Mérhetetlenül felháborodtam tehát, s el is határoztam, hogy be nem teszem lábamat többé a Tanszékre, hanem átmegyek régész szakra, amivel akkor kacérkodtam. Csakhát miért maradjak hazugságban „Bélánál"?! jó fél óra alatt megjártam a haza-utat, mély sértettséggel és nagyképűséggel prezentálva a fordítást. Szónélkül bólintott, a dupla óra folytatódott...

Ki tudja, milyen pszichológiai mozzanattal magyarázható, hogy ezzel tört meg a jég. A szakváltást, a régészeket elfelejtettem. Nagy Bélával kölcsönösen megszerettük egymást, egy életre; a kedvéért a szörnyűséges nyelvtannal is valahogy megbarátkoztam. Jórészt tőle tanultam frázismentes hazafiságot, az aprómunka felelősségét és megbecsülését. Azt, hogy miként kell olyan szakmai nagyságok számára – mint Tamás Lajos vagy Gáldy László– a Tanszéket olajozottan működtetni, a hallgatókkal felelősséggel foglalkozni, pályájukat segíteni az egyetem után is.

„Pur şi simplu" (Világosan és egyszerűen) volt a szavajárása, amit a háta mögött neve helyett használtunk. Ez jellemezte egyébként tudományos munkáját is. Kétes értékű sziporkázásra hajlamos korunkban indokolt figyelmeztetés.

Nagy Béla emlékezete

Kese Katalin

Erdélyből származó, Budapesten alkotó filológusra emlékezünk születésének 80. és halálának 10. évfordulója alkalmából.

Szatmárnémetiben született, a magyar-román határvidéken, ami eleve meghatározta, hogy egy kultúrának önmagában való vizsgálatát helytelennek, hibásnak találja; állandóan szem előtt tartotta irodalomtörténeti és nyelvészeti munkássága során a szimbiózis fogalmát. Tamás Lajos volt az első professzora. Midvégig hűséggel és szeretettel említette a tudományos pályán elindító tanárát.

Szellemi fejlődését leginkább Mocsáry Lajos és Németh László határozta meg. Nagy Béla hídépítő volt Mocsáry nyomdokain, és Duna-Európa polgára Németh Lászlóval együtt.

Román leíró nyelvtant, román filológiát és nyelvtörténetet tanított. Sok magyar fiatalt vezetett be a Román nyelv rejtelmeibe. Tudott élénken is vitatkozni, de a korát megszégyenítő rugalmassággal tudta magáévá tenni a másik igazát, ha az valóban igaznak bizonyult.

Szorgalmas filológus-kutatóként Nagy Béla tanulmányokat publikált magyar, román és francia nyelven a fanariota uralkodó, Konsztantinosz Mavrokordátosz és Dimitrie Eustatievici kapcsolatairól, a román nyelvtanok történetéről, a kalocsai román nyelvtanról és az első román nyelvá magyar nyelvtanokról. Foglalkozott a nagy magyarországi román mesemondóval, Vasile Gurzău-val. Írt a Világirodalmi Lexikonba és Borza Luciával egy Román Nyelvkönyvet (Budapest, 1971). Fő műve *Viaţa şi activitatea lui Dimitrie Eustatievici* (Budapest, 1987.), az első román nyelvtan szerzőjének életéről és munkásságáról szól.

Nagy Béla tevékenysége során nem tudott egyoldalú maradni. A román irodalomnak szinte alig volt korszaka, amelyben otthon ne lett volna. Sokoldalúsága azonban nemcsak ebben nyilvánult meg. Az egyetemen különböző tisztségeket töltött be. Volt dékánhelyettes (1970–1973), tanszékcsoport-vezető, tanszékvezető (1980-1988).

Volt tanítványai és kollégái a jeles filológusnak kijáró tisztelettel emlékeznek Nagy Bélára.

Pállfy Endre,a román kultúra közvetítője

Kese Katalin

Pálffy Endre irodalomtörténész 1908. március 12-én született Maroshévízen. Középiskolai tanulmányait a Marosvásárhelyi Református Kollégiumban végezte. Kolozsvárott és a párizsi Sorbonne-on járt egyetemre, ahol 1931-ben francia-román szakos tanári diplomát szerzett. 1932 és 1940 között a Nagyenyedi Református Kollégium tanára, 1941-től a naszódi román líceum igazgatója, 1945-től a Vallás- és Közoktatásügyi Minisztérium tisztviselője, 1949-től a Budapesti Pedagógiai Főiskola Román Tanszékének vezetője, 1955-től pedig 1975. november 16-án bekövetkezett haláláig az ELTE Román Tanszékének docense volt.

A következő egyetemi előadásokat tartotta: A román irodalom története a XIX. Században, C. Dobrogeanu-Gherea és a korabeli román irodalom problémái, Fejezetek a román dráma történetéből. 1976-ban posztumusz az irodalomtudományok doktora címet adományozták neki.

Részt vett a *Román-magyar szótár* és a *Világirodalmi Lexikon* szerkesztésében. Főbb művei: *Román társalgási zsebkönyv* (1960), amely – a román nyelv iránti érdeklődésnek köszönhetően – hét kiadásban megjelent, *A román irodalom története* (1961), *George Coşbuc élete és költészete* (1973). Számos tanulmánya jelent meg magyar, román, német és francia nyelven.

A magyar nyelvű irodalomtörténetírás jelentős eredménye *A román irodalom története* című könyve, amelyet a Gondolat Könyvkiadó a szomszéd népek irodalomtörténetét bemutató sorozatában adott ki 1961-ben. A szerzőt az a szándék vezérelte, hogy könyve a tájékozódás vagy esetleg az alaposabb megismerés lehetőségét nyújtsa az érdeklődőknek. Könyvével azonban túllépett a színvonalas ismeretterjesztésen.

Egy magyar nyelvű román irodalomtörténetet az is szükségessé tett, hogy a Bitay Árpád által négy évtizeddel korábban, 1922-ben Gyulafehérvárt kiadott, a maga korában hasznos, irodalmi kapcsolataink feldolgozásában úttörő, de a saját bevallása szerint is csak irodalomtörténeti mutató – amelyről N. Iorga elismeréssel nyilatkozott –, már csak a nagyobb könyvtárakban volt fellelhető. Bitay munkáját megelőzően is napvilágot látott néhány részlettanulmány, vázlatos összefoglalás, amelyek akkor hasznos szolgálatot tettek, de ezek idővel már nem elégítették ki az olvasó igényét.

Pálffy Endre könyve első ízben foglalja magában az egész román irodalmat a kezdetektől a hatvanas évekig. Tekintettel arra, hogy a magyar olvasónak nem sok lehetősége volt arra, hogy az eszmeileg és művészileg oly gazdag román népköltészeti alkotásokat megismerje, csupán antológiákban megjelent, számban igen kevés fordításból alkothatott képet róluk, a szerző egy, a román népköltészetről szóló fejezetet is beiktatott. Nem mindig a szigorú időrendiség alapján bontotta egyébként fejezetekre munkáját, olykor az irodalmi irányzatok feltűnése, stílus- és ízlésirányzatok elterjedése szabta meg felosztását. Annak érdekében, hogy a rendszerezést áttekinthetőbbé tegye, a nevek és a címek zsúfolásának elkerülésére törekedett. A könyv – a terjedelem korlátai miatt – a román irodalomtörténet egyes korszakaiból helyenként csak azokat az írókat ismerteti, akik koruk irodalmi és politikai törekvéseit jellegzetes módon képviselték. Az írók műveiből jó

fordítású szemelvényeket is bemutat és a függelékben közli Kozocsa Sándor és Radó György bibliográfiai összeállítását a román írók műveinek magyar fordításairól. A fontosabb történelmi eseményeket és fogalmakat részletesebben ismerteti, hozzásegítve ezzel a magyar olvasót az irodalmi jelenségek könnyebb megértéséhez.

Pálffy román irodalomtörténetének értékét növeli, hogy kitér a román-magyar irodalmi kapcsolatokra is és száraz fejtegetések helyett színes olvasmány formájában mutatja be a román irodalmat.

Az erdélyi származású George Coşbuc (1866–1918) munkásságáról szóló irodalom az idők folyamán kisebb könyvtárrá duzzadt. Sokan foglalkoztak életművének különböző szakaszaival, de nem született egyetlen olyan mű sem, amely az életpálya és az életmű együttes bemutatását tűzte volna ki célul. Az egyes részmonográfiák után Pálffy Endre munkája (*George Coşbuc élete és költészete*, Akadémiai Kiadó, 1973) az első szintézis, a legbőségesebb tanulmány a román klasszikusról.

Magyar nyelven az első és utolsó összefoglaló munka Szabó Emil tollából, 1900 körül látott napvilágot, s érdemei ellenére idővel erősen elavult.

Coşbuc már életében népszerű költő volt s úgyszólván halála pillanatától nemzeti klasszikusnak számít, de közben sajátosan magányos jelenség. Nemcsak erdélyi születése, hanem emlékei, kultúrája, kép- és gondolattársításai mindvégig az erdélyi románsághoz kötik, noha élete nagy részében a más hagyományú és másféle kulturális törekvésű Regátban (az Ó-királyságban, Bukarestben) él, ahol ugyan mindig van színvonalas irodalmi társasága, mégis idegen marad. A századfordulón, költői virágzásakor, a modern költészet főszólama, a szimbolizmus szinte meg sem érinti. Coşbuc szociálisabb a szimbolistáknál, költészete népibb hangvételű mint irányadó kortársaié. Egy-egy versével egyenest forradalmasító hatást ér el (*Földet adj!*). Legtöbb költeménye epikus jellegű, az objektív külvilág képeiben jelenik meg nála áttételesen a szubjektív élmény is. Ennek ellenére népszerűbb sok kortársánál, mert közérthető és bravúros formaművész. Egyesek már életében úgy emlegetik, mint Eminescu óta a legnagyobb román költőt, míg mások, a szimbolisták, élükön Macedonskival, szinte ki akarják rekeszteni a költészetből.

Pálffy G.Coşbucról írt könyvének nagy erénye, hogy kiterjedt, az alapokig visszanyúló forrásanyaggal dolgozik, továbbá adatgazdagsága. A monográfia Coşbuc gazdag műfordítói munkásságát is bemutatja többek között, egybevetve a fordításokat az eredeti latin, német, szanszkrit, spanyol szövegekkel; Dante *Isteni Színjáték*ának tolmácsolását Babits fordításával állítja párhuzamba. Coşbuc formavilágának elemzésére is sort kerít (verstechnikája, költeményeinek ritmusa, rímképletek, strófaszerkezetek) s feltárja az ezzel kapcsolatos más kérdéseket is. Bő jegyzetapparátus és névmutató teszi még használhatóbbá. Noha az alapos részletesség folytán nem olyan magával ragadóan olvasmányos, mint összefoglaló-ismeretterjesztő irodalomtörténete, a szerző monográfiája biztonságos tudományos alap minden további ismeretterjesztéshez.

Tanulmányaiban Pálffy Endre a XIX. századi román irodalom íróit és irodalmi jelenségeit a magyar irodalommal és esetenként más szomszéd nép irodalmával állítja párhuzamba az összehasonlító irodalomtörténet módszerével. Az alábbiakban részletesebben szólok néhány jelentősebb tanulmányáról, megjelenésük sorrendjében.

D. Th. Neculuţă, a román munkásosztály költője című tanulmányában (Filológiai Közlöny, 1955. 4. 493–508.) egy olyan költővel foglalkozik, akinek versei 1945 előtt szinte ismeretlenek voltak, noha a román költői nyelv fejlődését is jelentősen előbbre vitték.

Neculuţă a román fejedelemségek egyesülésének évében, 1859-ben született Târgu-Frumosban, Moldvában. Szülei szegényparasztok, napszámosok voltak. Gyermekkorában sokat nélkülözött és sok kudarc érte hátrányos anyagi helyzete miatt. Zeneiskolába szeretett volna járni, de nem sikerült. Ezért kitanulta a csizmadia mesterséget és egész életében ez is maradt a kenyérkereső foglalkozása. Sikertelensége vezette el oda, hogy forradalmárrá váljon.

Kezdeti lírájában a reménytelenség, a borúlátás gyakran visszatérő motívum. Erről tanúskodik *Mâhnire (Bánat)* című költeménye.

Neculuţă költészetének egyik jellegzetes vonása a mélységes humanizmus. A kisemmizettek, a jogfosztottak iránti együttérzésének példája *Ţiganii (Cigányok)*. A parasztkérdés is nyugtalanítja *Martiri şi călăi (Vértanúk és hóhérok)* című versében.

Egész sor olyan verse van, amelyek a népköltészet eszmei és formaihlető hatását tükrözik. Ugyanakkor a román irodalom klasszikusai (Eminescu, Coşbuc, Vlahuţă) is igen nagy hatással voltak költészetének fejlődésére. Küzdelmes élete 1904-ben ért véget.

A román irodalomkritika hagyományainak felkutatása a célja Pálffy Endrének *Adalékok a román irodalomkritika bírálatához* című tanulmányában (Filológiai Közlöny, 1957. 3-4. pp. 440–447.). Ebből megtudhatjuk, hogy a román kritikai irodalom viszonylag későn jelentkezik, a XIX. század derekán, ami azzal magyarázható, hogy a kritikai irodalom kialakulásának egyik igen lényeges feltétele az irodalom viszonylagos fejlettsége. A román irodalom fejlődését azonban több tényező akadályozta, a török fennhatóság, az állandó háborúk stb.

A román kritikai irodalomra vonatkozó vizsgálódásait a szerző a 48-as forradalmat közvetlenül megelőző korszakkal, az ún. romantikus szakasszal kezdi. Élénk irodalmi élet alakul ki ugyanis ekkor. Az írók, a haladás zászlóvivői irodalmi és művészeti köröket alapítanak. A román kuturális élet elmaradottsága foglalkoztatja őket s a nemzeti irodalom megteremtését tűzik ki célul. I. Heliade Rădulescu felemeli szavát a kozmopolitizmus ellen, az idegen, főként a francia kultúra előtti hajbókolást marasztalja el. Mint megállapítja: "nemzeti irodalom nélkül nincs haza, nincs hazafiság, nincs nemzetiség".[1] Mi tehát a teendő? Írni bármit, gazdagítani a nemzeti irodalmat.

E felhívás után elszaporodnak a fordítások, a sekélyes művek. Közel egy évtized múlva a *Dacia literară* körül csoportosult írók vezéregyénisége, M. Kogălniceanu a folyóirat programjaként harcot hirdet az utánzások, a fordítások ellen, s az irodalmi alkotásoktól eredetiséget követel.[2] A három országrészben külön élő román nép kulturális egységének gondolata sugallja e megállapítását: Azt akarjuk, hogy „a románoknak egységes nyelve és irodalma legyen".[3]

Kogălniceanu eszméinek nagy hatása volt Alecu Russo *Critica criticii* című művére, amelyet a latinos iskola nyelvrontó tevékenysége elleni harca és általában nyelvművelő tevékenysége tett fontossá.

Az effajta előzmények után – mint már említettem – igazi értelemben vett irodalmi kritikáról csak a XIX. század hatvanas éveitől beszélhetünk. A Román Fejedelemségek egyesülése (1859) megteremtette az élénkebb irodalmi élet kialakulásához szükséges feltételeket. A kapitalizmus fejlődésével együtt járt a városok gazdasági, társadalmi és ezzel együtt kulturális fellendülése s így az irodalmi központok, főként Bukarest és Jászvásár kialakulása.

A 48-as forradalom bukása utáni időszak hivatalos irodalomkritikájának ideológusa és szervezője a művelődéspolitikus Titu Maiorescu, aki a l'art pour l'art elméletének alapján

áll. Nagy érdemei vannak irodalmi körének (Junimea) folyóirata – a *Convorbiri Literare* – és nyelvművelő tevékenysége révén. Az általa meghonosított irányzattal veszik fel a harcot a '80-as években a *Contemporanul* című folyóirat köré csoportosult írók C. Dobrogeanu-Gherea vezetésével. Gherea orosz emigráns. Kritikai tevékenységének alapja a célzatos művészet. A Maiorescu és Gherea közötti harcnak gazdag irodalma van. Pálffy utal erre is!

A román irodalomkritikusok közül foglalkozik még E. Lovinescu, D. Caracostea és G. C. Nicolescu munkásságával. Igyekszik tételeiket bírálni és felhasználható fontosabb adataikat az érdeklődés előterébe helyezni vagy utalás formájában felhívni rájuk a figyelmet.

E. Lovinescu pályája kezdetén erős maiorescui hatás alatt áll, s ez a maiorescui örökség gazdag Faguet-i élményanyagból táplálkozik. Később elszakadt Faguet impresszionizmusától és Maiorescu esztétizálásától s kritikája Taine-től kölcsönzött determinista elemekkel telítődik.

D. Caracostea két ellentétes elv, a historizmus és a genetika egybefoglalására vállalkozik, és ezzel az eklektikus módszerrel végül eljut ahhoz a megállapításhoz, hogy a kritika jövőfejlődésének alapját a népi mítoszban és a vallásos érzésben találja meg. Caracostea tevékenységének kezdeti szakaszából való Eminescuról szóló tanulmánya,[4] amelyben sok figyelemreméltó megállapítást tesz a költő gondolkodásmódjára, pályafutására, érzelmi életére vonatkozóan. Pálffy részletesen kitér ezekre is, valamint arra, hogy miként vélekedtek egyes román irodalomkritkusok Eminescu pesszimizmusáról (T. Maiorescu, Anghel Demetrescu, Pompiliu Eliade, A. Densusianu).

G. C. Nicolescunak a népies irodalom ideológiájáról szóló tanulmányát[5] elemzi még, mely az irodalmi népiség szempontjából tárgyalja egyetlen irodalmi irányzat gyökereit, kialakulását, fejlődését. A mű érdemének tartja, hogy az egyes írók tárgyalása során az irodalmi élet egészének rajzára törekszik.

Goga Octavian pályafutásának néhány mozzanata. Egy ismeretlen Goga-levél című tanulmányának (Filológiai Közlöny, 1959. pp. 210–215.) megírásával Pálffy Endrének az volt a célja, hogy ismeretlen és kevéssé ismert adatokkal hozzájáruljon a Goga-kép kialakításához.

Octavian Goga az 1945 utáni román irodalomtörténetírás érdeklődésén kívül esett. Költői tevékenységével – korábbi politikai vezetőszerepe miatt – az oktatásban sem foglalkoztak. A Goga körüli csendet Mihai Beniuc neves román költő törte meg 1957-ben megjelent tanulmányával.[6] Az 1945 előtti kritikai irodalom ezzel szemben elég sűrűn foglalkozott Gogával s a róla alkotott vélemény általában igen kedvező volt. Pálffy említést tesz a költő méltatóiról (E. Lovinescu, F. Aderca, G. Călinescu, M. Dragomirescu), akik közül Dragomirescu volt az egyetlen, aki élesen állást foglalt Goga ellen, „szocialista költő"-ként elmarasztalva és erős nacionalizmussal vádolva őt.

Pálffy úgy érezte, hogy a Goga-életrajz sok tekintetben kiegészítésre szorul, másfelől pedig szerette volna megvilágítani a pályája második szakaszában erősen nacionalista költőnek a magyarokhoz való viszonyát.

Goga 1881. április 1-én született, a Nagyszeben melletti Resinár községben. Apja lelkész volt. Tanulmányait a brassói német gimnáziumban, a nagyszebeni magyar gimnáziumban és a budapesti egyetem bölcsészettudományi karának történelem-latin szakán végezte.

Költői pályakezdése szorosan kapcsolódik az 1902-ben Budapesten alapított *Luceafărul (Hajnalcsillag)* című folyóirathoz. A szerkesztőbizottság tagja volt. Eredeti köl-

teményei, cikkei jelentek meg a folyóiratban. 1903-ban megkezdte Madách *Ember tragédiájá*-nak fordítását. 1904-ben befejezte az egyetemet, és tanulmányútra indult, amelynek állomásai Berlin, Párizs, Olaszország.

Az első világháború előtt a magyar hatóságok sajtópert indítottak az általa alapított *Ţara noastră* című folyóiratban közölt *Generaţia noastră (Nemzedékünk)* című cikk miatt. Büntetését a szegedi államfogházban töltötte. Kiszabadulása után Bukarestbe került, s ettől az időponttól számíthatjuk Goga tevékenységének második szakaszát. 1926-ban belügyminiszter, 1929-ben kultuszminiszter, 1938-ban miniszterelnök lesz. A féktelen nacionalista szenvedélytől izzó politikus azonban megértéssel viseltetik a nemzetiségek iránt. *Patrioţii de la Budapesta (A budapesti patrióták)* című cikkében *(Ţara noastră, 1924, 1053-1056.)* meleg szerettel beszél Adyról, politikusként pedig ő kezdeményezi Averescuval együtt a magyar kisebbséggel való megegyezést (csucsai paktum).

A magyarok iránti érzelmeiről tanúskodik Gogának azon levele, amely Tamássy György marosvásárhelyi nyugalmazott vármegyei tisztviselő tuljadonában volt, és amelyet Pálffy Endre az ő hozzájárulásával közölt tanulmányában. Tamássy a 30-as évek elején ismerkedett meg Gogával, aki akkoriban Maros-Torda vármegye Maroshévízi járásának parlamenti képviselője volt, és sűrűn megfordult Marosvásárhelyen. Tamássy pedig a marosvásárhelyi *Ellenzék* és *Marosvidék* munkatársaként a magyar-román közeledés egyik szószólója volt.

C. Dobrogeanu-Gherea és N. G. Csernisevszkij affinitásának néhány kérdése című tanulmányában (Filológiai Közlöny, 1962. 3-4. pp. 337–343) – mint a cím is jelzi – a román kritikus Gherea (1855-1920) és az orosz forradalmi demokrata Csernisevszkij (1828-1889) közötti párhuzamot vonja meg. Az összehasonlítás alapja Csernisevszkij kritikai műve (*Válogatott esztétikai tanulmányok*, Budapest, Szikra, 1950) és Gherea kritikai tanulmányai (*Studii critice*, Bucureşti, ESPLA, 1956).

Constantin Dobrogeanu-Gherea a román irodalomkritika megalapítójának számít. Pályaképe, krtikai tanulmányai messze túlmutatnak a nemzeti korlátokon. Széles körű műveltsége, nemzetközi kapcsolatai hozzásegítették ahhoz, hogy műveiben nagy világirodalmi távlatokat nyisson meg olvasói előtt.

Pálffy Endre bemutatja életének néhány fontosabb mozzanatát, kortársainak róla szóló véleményét. A kritikusok többségével egyetértve az a véleménye, hogy Gherea kritikai álláfoglalásának gyökerei Csernisevszkij műveiben keresendők.

Szembetűnőek az eszmei hasonlatosságok a két kritikusnak az irodalom rendeltetéséről vallott nézeteiben. *Az őszinteség a kritikában* című írásában (1854) Csernisevszkij megállapítja, hogy a kritikának azért olyan csökkent a hatása, mert nem eléggé igényes, túlzottan elnéző a gyengébb "siralmas" művekkel szemben és lelkesedik „az alig elviselhető" művekért. Az ilyen kritika nem gyakorolhat jó hatást az olvasóközönségre, az általános ízlésszínvonal alatt van. Hasonlóképpen nyilatkozik Gherea is, amikor Sphynx kritikai munkásságát vizsgálja, megállapítván, hogy „Sphynxnek nem sikerült megszabadulnia kritikánk egyik nagy fogyatékosságától", az irodalmi művekkel szemben tanúsított igénytelenségtől.

Csernisevszkij határozottan állást foglal a művészet eszmei tisztaságát illetően, és azon a véleményen van, hogy az írónak a társadalom élvonalában kell haladnia. Gherea hasonlóképpen vélekedik. Petőfiről a következőket írja: „nem elégedett meg költői tevékenységével, hanem ő is harcba indult a magyar haza felszabadításáért és önkéntesen vonult be a hadseregbe, amelyben csodálatos vitézséggel harcolt és hősként halt meg ...".[7]

Csernisevszkij elégedetlen az irodalomban a parasztábrázolással. Hasonló álláspontot foglal el Gherea is. *A paraszt alakja az irodalomban* című tanulmányában felrója, hogy az irodalmi körökben még nincs kialakult egységes felfogás a parasztságról és ha két különböző író által ábrázolt parasztalakot egymás mellé állítanánk, azok éppen úgy különböznének egymástól, mintha az egyik Afrikából s a másik Európából lenne.[8]

Sok közös vonás fedezhető fel Gherea és Csernisevszkij felfogásában azon a téren is, hogy az írónak alaposan elemeznie kell tárgyalt témáját, továbbá mindkettőjük érdeklődésében megfigyelhető az irodalmi mű lélektani elemzése iránti igény. Csernisevszkij felfogásában a lélektani elemzés az írói alkotóerő egyik legjellemzőbb sajátsága. Megvizsgálja és elemzi az alkotóképesség két fontos irányát: „az állandó érzelem anatómiai arculatát" és a „drámai átalakulások feldogását". Ennek alapján megállapítja, hogy Tolsztoj alkotóképessége leginkább éppen abban nyilvánul meg, hogy a belső élet alig felfogható jelenségeit, amelyek rendkívüli gyorsasággal és kifogyhatatlan sokféleségben változnak, ábrázolni tudja.[9] Csernisevszkijnek ezt a véleményét türözi Gherea *A soleni pesszimista* című tanulmánya is, amelyet Duiliu Zamfirescu regényéről írt. Ebben megállapítja, hogy „A szerző csak kívülről ismeri hősét, mert a lelke, az őt cselekvésre késztető okok, felfoghatatlan titokként rejtve maradnak Zamfirescu előtt".[10] Gherea bírálta Caragialet is, amikor azt írta, hogy a *Viharos éjszaka* című vígjátékában nem elég elmélyült a lélektani elemzés és a típusokat főleg külsejükben elemzi.[11]

Gherea azonos véleményen van Csernisevszkijjel a gondolkodás, a világról alkotott felfogás tekintetében is. Csernisevszkij döntő fontosságot tulajdonít a lét és tudat viszonyának. Az egyén társadalmi helyzete – nézete szerint – kihat a meggyőződésre, a világnézetre. Ugyanez a tézis tükröződik Gherea művészi alkotásról szóló írásaiban. *A kritikáról* írott tanulmányában arról olvashatunk, hogy a művészi alkotást kapcsolatba kell hozni alkotója származásával, neveltetésével, társadalmi környezetével.

A hasonlóságok között Pálffy megemlíti még Csernisevszkij és Gherea előszeretetét a festőművészetből vett példák iránt, hogy ezáltal is érzékletesebbé tegyék az irodalmi mű elemzését.

Pálffy Endre fejtegetései meggyőzően bizonyítják tehát Gherea és Csernisevszkij eszmei rokonságát.

Két vígeposz eszmei rokonsága. Ion Buai-Deleanu „Ţiganiada" és Arany János „A nagyidai cigányok" című költeményé-nek párhuzamba állításával (Filológiai Közlöny, 1963. 3-4. pp. 413–420.) Pálffy Endre a román felvilágosodás szépírójára kívánt emlékezni, fő műve megírásának százötvenedik, nyomtatásban való megjelenésének nyolcvanötödik évében.

Ion Budai-Deleanut mint az Erdélyi Iskola szépirodalmi tendenciáinak kifejezőjét tartja számon az irodalomtörténeírás. Tehetségének kibontakozásában döntő szerepe volt a Bécsben töltött éveknek, amikor nemcsak teológiai tanulmányokat folytatott, hanem filozófiával, jogtörténettel is foglalkozott. A felvilágosodás filozófiáját Christian Wolff műveiből ismerte meg, amelyek akkoriban a Habsburg-birodalom valamennyi egyetemén közkézen forogtak. Mindezek a *Cigányeposz (Ţiganiada)* ideológiai alapját, az eszmei mondanivalót tisztázták a költőben. A téma kikristályosodását a gyermekkor, a balázsfalvi iskolai évek segítették elő, amikor az írónak alkalma volt megismerkedni a falu és a kisváros életével, a cigányok életmódjával. Ugyanakkor Budai-Deleanut műve megszerkesztésében nagymértékben segítette széleskörű világirodalmi tájékozottsága. Nyomon követhető Cervantes *Don Quijote*-jának közvetlen hatása, de nem voltak ismeretlenek

előtte a klasszikus eposzok (Homérosz: *Iliász* és *Odüsszeja*, Vergilius: *Aeneis*, Tasso: *A megszabadított Jeruzsálem*, Ariosto: *Őrjöngő Lóránt*), valamint A. Blumauer *Abenteuer des frommen Helden Aeneas* című travesztiája sem. Feltehetően ismerte Csokonai *Béka-egérharc*át is.

A *Cigányeposz* a román irodalom első valóban nagyméretű epikai alkotása, amelyet eszmei rokonság fűz Arany János elbeszélő költeményéhez, *A nagyidai cigányok* című eposzhoz.

A román vígeposz 1812-ben, Arany költeménye 1851-bn keletkezett. Az első Vlad Ţepes uralkodásának (1456-1462), míg a második 1556-ból, I. Ferdinánd és János Zsigmond harcainak idejéből meríti tárgyát. Budai-Deleanu 12 énekben, Arany pedig 4 énekben tárgyalja a kitűzött témát.

Felmerül a kérdés, hogy Arany ismerte-e Budai-Delenau kéziratát? Pálffy erre egyértelműen nemleges választ ad. A két költő tehát egymástól függetlenül hozta létre művét. De mi az, ami közös bennük?

Budai-Deleanu és Arany egyaránt vígeposzt írt, megőrizve az eposz hősies, magasztos előadásmódját, elbeszélésük tárgyául komikus témát választottak s ezzel teszik nevetségessé az elavult eszméket.

Mindkét költő világosan meghatározza a mű megírásának célját.

Jóllehet a vígeposzokban a cselekmény hordozói a cigányhadak, mégsem a cigányokról beszélnek költőink. Budai-Deleanu a románokról szól, művét tanulságul szánja népének; Aranynál a cigányok fonák cselekedetei a szabadságharcban vérét hullató magyarság hibáit jelenítik meg.

Mindkét költő a hősi tettek leírása előtt a Múzsát hívja segítségül. A cselekmény színhelyét is pontosan meghatározzák. Budai-Delenau eposzának elején megtudjuk, hogy Vlad Ţepes a cigányhadat Alba és Flămânda között gyűjtötte egybe s a továbbiakban azt is közli a költő, hogy végleges letelepedésük helyének az uralkodó Spăteni-t jelölte ki. Arany János vígeposzában megjelöli a hadak összeütközésének színhelyét s ez a tokaji hegy aljában van, a Hernád vize mellett, ahol csonkatornyú vár található.

A cigányok a két eposzban – az eszmei mondanivalónak megfelelően – különböző típusokat testesítenek meg.

A kortársak ébresztése, a nemzeti függetlenség, a felszabadító harcok fontossága áll mindkét eposzban a figyelem középpontjában. A román vígeposzban a cigányoknak a török ellen kell harcolniok, míg a magyar elbeszélő költeményben az ellentábort az ostromló osztrák hadak képviselik. Mindkét vígeposzban felvetődik Cigányország megalapításának terve, és kifejezésre jut az a gyanakvás, bizalmatlanság, amelyet vezetőik az eposz szereplőivel szemben tanúsítanak.

Minkét eposzban bőségesen bukkanunk csodálatos elemekre. Ion Budai-Deleanunál ezek pogány, de főként keresztény eredetűek. Példa erre az az epizód, amelyben a Sátán elrabolja Romicát, Parpanghel kedvesét s az elvarázsolt erdőben fekvő palotába viszi, Aranynál pedig Csóri vajda álmában egy fényes palotába kerül, ahol gyertya helyett malomkő nagyságú gyémánt ragyog, a padlásgerenda ezüstből van, az ágyláb mellett aranykotló ragyog, a gyémántistállóban táltos paripák arany zabot esznek.

A szerzők közbeszólása, a cselekményhez fűzött reflexiók, továbbá az epikai mű érzelmileg való aláfestése végett alkalmazott természetleírás jellemzi még mindkét elbeszélő költeményt.

Pálffy Endre tanulmánya azért jelentős, mert elsőként kísérli meg a két eposz egybevetését, a találkozási pontok felmérését. Korábban az affinitásra csak utalás történt.[12]

Hagyomány és újítás a két világháború közötti román irodalomban című tanulmányában (Helikon, 1964. 2-3. p. 184) Pálffy Endre megkísérelte sommázni e korszak főbb irodalmi irányzatait, végig figyelemmel kísérve a múlt tradícióinak folytatását s az új utak, új módszerek bevezetésére irányuló törekvéseket.

A két világháború közötti időszak egyébként a román irodalom fejlődésének egyik legbonyolultabb, számos ellentmondásokkal teli szakasza. Két tendencia különböztethető meg. Egyik oldalon állnak a realista írók, a másikon a modernisták.

A szerző először a realista irányzatra vett pillantást, utalva a korszak kiemelkedő költőire (T. Arghezi, G. Bacovia, G. Topîrceanu, D. Botez és mások), prózaíróira (M. Sadoveanu, L. Rebreanu, Cezar Petrescu, Camil Petrescu, H. Papadat-Bengescu, G. Călinescu, P. Istrati, I. Teodoreanu, Gala Galaction, I. M. Sadoveanu) és drámaíróira (M. Sebastian, V. I. Popa, T. Muşatescu, V. Eftimiu).

Új vonásként emeli ki, hogy a korszak íróiban jelentősen megnő az érdeklődés a társadalmi problémák iránt. A harmincas években a román folyóiratokban Julien Benda *Írástudók árulása (La trahioson des clercs)* című könyvének széles visszahangja támad s ennek nyomán viták bontakoznak ki arról, hogy árulás-e a kultúrával szemben a közélet szolgálata, az író helye a fórumon vagy az elefántcsonttoronyban van-e?

Tetten érhető a korszak irodalmának bizonyos fokú urbanizálódása. Kezdeti paraszti tárgyú regényei után M. Sadoveanu a kisvárosok élete felé fordul, Cezar Petrescu, Camil Petrescu és mások egyes regényeik színhelyéül a fővárost választják.

A regényről szólva Pálffy megállapítja, hogy az alkotók átveszik a modern regény technikai újításait, idegen hatásokat fogadnak be. Camil Petrescu Stendhal és Proust eljárását ötvözi egybe a maga egyéni módján, G. Călinescu a balzac-i klasszikus realista regény technikáját veszi át, Rebreanutól nem idegen egyfajta naturalizmus. De magában Rebreanu életművében is jelentős fejlődés követhető nyomon: A *Ion*-t a *Lázadás*tól olyan szemléletbeli és szerkezeti különbségek választják el, mint a *Karenyina Annát* a *Háború és béké*től. Ebben a korszakban tűnik fel a román irodalomban a háborús regény is Rebreanu *Akasztottak erdeje* című művével. A háború borzalmai olyan kiváló regényírókat foglalkoztatnak mint M. Sadoveanu (*Lăpuşneanu utca*), H. Papadat Bengescu (*A sárkány*), Cezar Petrescu (*Sötét évek*) és Camil Petrescu (*A szerelem utolsó éjszakája, a háború első éjszakája*).

Jellemzője még e korszaknak, hogy a kritikai realizmus más ízlésáramlatokkal (klaszszicizmus, romantika) keveredik. Arghezi egyes írásaiban romantika és realizmus ötvözésével találkozunk, Sadoveanunál pedig nemegyszer egyazon írásmű klasszicista, romantikus és realista elemek szombiózisát mutatja.

A két világháború közötti periódus irodalma általában őrzi a hagyományokat, újításai pedig legszembetűnőbben a regényben és a költészetben mutatkoznak. A kép igen változatos, a szerkezeti újításoktól az élménypszichológia tudatos alkalmazásáig, a szimbolizmus továbbélésétől az avantgardista kísérletezésig terjed a skála.

Sűrűn művelt műfajcsoport az epika s ezen belül a regény. A írók közül Panait Istratival, Hortensia Papadat-Bengescuval, Camil Petrescuval, Ionel Teodoreanuval és Gib Mihăescuval foglalkozik behatóbban a szerző, de bővebben olvashatunk a tanulmányban Ion Minulescuról, a két világháború közötti időszak szimbolista költőjéről, az ún. tradicionalistákról, az avantgardista költőkről és folyóiratokról, a magukat hermetikusoknak

nevező írókról stb. (Ez utóbbiak elnevezésüket Hermész Kiszmegisztosztól, illetve az egyiptomi misztikus tanításokról szóló iratoktól kölcsönözték. A román hermetizmus alapítója Ion Barbu. Költészete híven tükrözi az irányzat törekvéseit, melynek lényege: az emberi elme képtelen behatolni a létezés titkaiba, amelyeket egyedül az égi hatalmasság tart kezében.)

Ember és társadalom Tudor Muşatescu és Branislav Nušić vígjátékaiban című tanulmányában (Filológiai Közlöny, 1967. 3-4. pp. 429–436.) Pálffy Endre két olyan író között igyekszik párhuzamot vonni, akik között a személyes kapcsolatra, az egymásra való kölcsönhatásra nézve nincsenek adatok és éppen ezért bizonyítani kívánja, hogy azonos vagy hasonló történelmi, gazdasági, társadalmi feltételek talaján azonos vagy hasonló eszmeiségű, mondanivalójú, művészi megformálású művek sarjadhatnak.

Muşatescu (1903-1970) ugyan nem foglal el olyan jelentős helyet a román irodalom fejlődésében mint Nušić (1864-1938) a délszláv népek irodalmának történetében, de vitathatatlan, hogy a két világháború közötti periódusban rendkívül népszerű volt. Drámaírói tevékenysége páratlanul gazdag, mintegy száz eredeti színpadi alkotása s körülbelül 300 fordítása, illetve átdolgozása jelzi a termékeny írói pályát. Ezeknek többsége az idők folyamán megfakult, s mindössze egy kötetre terjedő vígjáték állta ki az idő próbáját. Nušić tevékenysége öt évtizedet ível át s szinte valamennyi műfajt művelte, de valójában vígjátékai tették nevét ismertté.

Mindketten polgári családból származtak. A szülők közös jellegzetessége a műveltségre törekvés, a művészetek s főként a színház iránti lelkesedés. Korán, iskolás korban kezdenek írni. Életpályájuk sok hasonlóságot mutat. Muşatescu a bukaresti egyetemen, Nušić a grázi és belgrádi egyetemen folytat jogi tanulmányokat. Szellemiségük azonban nem a jogi pályára predesztinálja őket. Szerepet vállalnak a színjátszás irányításában. Muşatescu folytatólagosan több bukaresti színház igazgatását látja el, Nušić pedig először az újvidéki, majd a skopjei és szarajevói színház igazgatója.

Vizsgálódásai tárgyául Pálffy Endre Muşatescu és Nušić életművéből a harmincas években írt darabokat választja ki. Erre az időszakra esik ugyanis Muşatescu fellépése(*Sosesc deseară – Este érkezem, Titanic Vals – Titanic keringő,* 1932; *Escu premierje, Visul unei nopți de iarnă – Szilveszter-éji álom,*1933). Nušić fellépése ugyan a múlt század végéhez kapcsolódik, írói tehetsége azonban ekkor teljesedik ki (*Gospodja ministarka – A miniszterné,* 1931; *Ožaloščena porodica – A gyászoló család,* 1934; *Pokojnik – A megboldogult,* 1937).

Mind Muşatescu, mind Nušić "korának krónikása" volt, egyazon élességgel és következetességgel támadják vígjátékaikban a társadalmi visszásságokat, teszik nevetségessé a parvenük, a beérkezettek és feltörekvők világát. Pontos látleletet adnak egy olyan társadalomról, amelyben a pénz és a születés szerinti értékrend uralkodik.

Pálffy szemügyre veszi azokat a motívumokat, amelyek a két szerző eszmei, felfogásbeli rokonságára mutatnak.

Vígjátékaik először is olyan korszakban keletkeztek, amikor a gazdasági válság világviszonylatban is alapjaiban rendítette meg az ipari és finánctőkét.

Muşatescu és Nušić színműveinek anyaga a hazai valóság. Nem a felszínt, hanem a társadalom mélyében rejtőző erőket tárják fel. Világosan mutatják, hogy a megszerzett hatalmat visszaélésekre, tisztességtelen üzletekre is felhasználják a karrierista szereplők.

A két vígjátékírót egymáshoz közelíti az, hogy darabjaik cselekményre épülnek, de ez nem jelenti a jellemzésről való lemondást. A jellemekben affinitás fedezhető fel. A cse-

lekmény bonyolításában váratlan fordulatok, komikus elemek színezik mindkét szerző darabjait.

Tanulságos megvizsgálni, hogy a felelős pozíciókba milyen úton-módon kerültek be e vígjátékok szereplői,továbbá a rokonság haszonlesését, amely a családtagoktól előnyöket akar kicsikarni.

Jelentős helyet foglal el mind Muşatescu, mind Nušić vígjátékaiban a kispolgárság gondolat- és érzelemvilágát foglalkoztató kérdés: az örökség mint szűkös anyagi feltételekből kitörni vágyás, a társadalmi emelkedés eszköze.

Közös vonás mindkét szerző vígjátékaiban, hogy egyes szereplők előszeretettel használnak idegen, francia szavakat és kifejezéseket.

Tanulmányával Pálffy Endre azt akarta bebizonyítani, hogy a közvetlen kapcsolatot nélkülöző művek és írók közötti összehasonlításnak ismeretfeltáró értéke van.

Adalékok az Arany - Coşbuc párhuzamhoz című tanulmányában (Filológiai Közlöny, 1969. 1-4. pp. 221–228.) a két költő közötti affinitást követi nyomon, részleteiben alátámasztva azt. A magyar és a román irodalom két jeles képviselőjét ugyanis több rokon vonás közelíti egymáshoz, annak ellenére, hogy amikor Arany (1817-1882) befejezte életét, Coşbuc (1866-1918) még csak gimnáziumi tanuló volt. Tanulmányai során azonban feltételezhető, hogy megismerkedett Arany költészetének egyes aspektusaival. Közismert viszont Petőfi iránti rajongása. Diákéveiben lefordította, illetve átdolgozta két költeményét és élete folyamán többször elzarándokolt Petőfi sírjához.

Ennek ellenére Coşbuc mégis Arannyal tart eszmei rokonságot. Mindketten olyan korszakban kezdték és folytatták tevékenységüket, amelynek irodalmi életét a kiábrándultság, a reménytelenség jellemezte. Pálffy itt Kemény Zsigmond, „finitizmus" elméletére, valamint a „tragikus magyarságról" még a két világháború között is felbukkanó tanítására utal. A román irodalmi életet Coşbuc fellépésekor az Eminescu utáni epigonok valódi vagy vélt világfájdalma, a vakvágányra tévedt lírikusok pesszimizmusa uralta.

Mindkét költő Erdélyből származik. Arany az Alföld szélén, a Tisza vidéki síkság pe_remén elterülő Nagyszalontán „jobbágysorba süllyedt kisnemesi családban", Coşbuc pedig az erdő koszorúzta hegyek közé ékelt észak-erdélyi Hordó községben jobbágysorból származó lelkészcsaládban látta meg a napvilágot. Aranyt „öreg szülők" gyermekeként szokták emlegetni. Ez Coşbucról is elmondható. Apja közel 50, anyja 40 éves volt a költő születésekor. Arany szüleinek tizedik, Coşbuc pedig nyolcadik gyereke.

A két költő gyermekkorának legmaradandóbb élményei a falusi élethez kötődnek és ezek végig is kísérik pályájukat, költészetük megtermékenyítőivé válnak. Arany apjától hallja az „édes igéket", Coşbuc pedig anyjától a régi történeteket.

Az urbánus műveltséggel a gimnáziumban találkoznak először. Mindketten nemes hagyományokat ápoló középiskolába kerülnek, Arany a XVI. század elején alapított Debreceni Református Kollégiumba, Coşbuc pedig az 1863-ban létesült naszódi határőrvidéki alapítványi gimnáziumba. Közben anyagi nehézségekkel kell megbírkózniuk, Coşbuc később egyetemi tanulmányainak félbehagyására kényszerül.

A két költő életében egyaránt jelentős az a néhány év, amelyet erdélyi városokban töltenek. Arany a „színészkaland" után Nagyszalontán telepszik le, másodjegyzőséget vállal, megnősül. Magányában művelt, buzdító társra talál Szilágyi Sándor személyében. A szalontai évek terméke néhány jelentősebb műve (*Az elveszett alkotmány, Toldi*). Coşbuc Nagyszebenben vállal állást a *Tribuna* című napilap munkatársaként. Itt számos barátra lel, köztük van Ioan Slavici író és irodalomszervező is.

Arany neve, mint vidéki költőé, viszonylag korán ismertté válik, Coşbuc számára viszont a szebeni évek nem hozzák meg a megérdemelt elismerést. Ismeretlen költőként érkezik 33 éves korában Bukarestbe.

Arany 43 éves, amikor letelepszik a fővárosban, ahol először örömét leli a társasági életben, azonban hamarosan csalódások érik. A *Szépirodalmi Figyelő*-nek képtelen munkatársakat szerezni, a *Koszorú* az előfizetők csökkenése miatt megszűnik. Ezt követően, főként élete utolsó éveiben magányossá válik, az Akadémiától is megválik. Mindehhez hozzájárulnak a 60-as évektől egyre inkább teret nyerő Arany-ellenes megnyilatkozások, a *Nővilág*-ban Zilahy és Tolnai támadásai, irodalmi állásfoglalásának bírálata. A Bukarestbe került Coşbuc is hamarosan szembesül a magánnyal. Eleinte népszerűségnek örvend, folyóiratokat alapít (*Vatra, Foaia interesantă*), a Román Akadémia tagjai sorába választja, majd heves támadások pergőtüzébe kerül Grigore N. Lazu, A. Bacalbaşa és Al. Macedonski részéről.

Mindkét költő tevékenységére káros hatással volt a magánéletükben bekövetkezett tragédia. Arany 48 éves korában elvesztette leányát, Juliskát, Coşbuc pedig 49 évesen fiát.

Az életrajzi adatok vázlatos egybevetése után, Pálffy Endre rámutat a két költő szemléletében, életművében előforduló hasonlóságokra.

Arany számára Erdélyi János kritikus és népköltési gyűjtő, Coşbuc számára pedig Grigore Silaşi kolozsvári egyetemi tanár szolgált indítékul, akik arra ösztönözték az írókat, hogy a nép életéből merítsék témáikat.

Petőfi hatását Aranyra a Slavicinak Coşbucra gyakorolt befolyásával veti össze a szerző, majd kiemel egyéb azonosságokat. Többek között mindkettőjük igényességét az irodalmi alkotások eszmei és formai követelményében. Koruk irodalmi életét nyugtalansággal és elégedetlenséggel szemlélik.

Költői vénájuk, epikus tehetségük folytán mind Arany, mind Coşbuc alkothatott volna hosszabb lélegzetű epikai műveket, nemzeti hőskölteményeket, azonban ehelyett mindkettőjüknél csak töredékek születtek.

A két költő fellépésekor a műballada mind a magyar (Kölcsey, Kisfaludy Károly, Vörösmarty, Garay), mind a román irodalomban (I. Heliade Rădulescu, D. Bolintineanu, V. Alecsandri) hagyományokra tekint vissza. Az esztétikai értelemben vett műballada megteremtése azonban Arany nevéhez fűződik, a románoknál pedig e műfaj Coşbucnak köszönheti művészi színvonalra emelkedését. A ballada a két költőnél egyformán nemzeti jelleget ölt és mondanivalójuk is hasonló: lelkiismerettragádia Aranynál az *Ágnes asszony*, múltbeli nagy lelki megrázkódtatások tragikus emlékének hordozója Coşbucnál *Az őrült asszony*; a zsarnok elleni gyűlöletet fejezi ki A *walesi bárdok* című Arany-költemény és a *Firduszi levele Mahmud sahhoz* című Coşbuc-vers.

Mindkét költőnél találunk jónéhány paraszti jellegű balladát is. Ilyenek Aranynál a *Tengerihántás, Vörös Rébék*, Coşbucnál *Anyja szemefénye, Rodovika*. Ugyanakkor különös érdeklődéssel fordulnak a történeti múlthoz is a nemzeti öntudat felébresztése céljából. Itt említendők Aranynál a Hunyadi-balladakör darabjai, Coşbucnál pedig a Ştefăniţă-vajda, Nagy István vajda felesége, a Vitéz Mihály vajda alakjához fűződő alkotások, de idegen témák, más népek történelmi eseményei is ihletik a két költőt. E vonatkozásban a *Toldi szerelme* X. éneke és Coşbuc *IX. Károly* című alkotása emelkedik ki.

Arany és Coşbuc balladáinak közös jellemvonása még a lélektani mozzanatok mélyrehatóbb elemzése, a komor, tragikus színezet, a sűrített cselekmény, a nyelvezet helyen-

kénti archaizmusa, továbbá az előforduló motívumok is rokonítanak (Arany: *A varró leányok, Szőke Panni* – Coşbuc: *Az orsó dala, A molnár leánya*).

Arany közösség-eszménye közel áll Coşbuc felfogásához. Mindketten a nemzeti és demokratikus társadalmi berendezkedést tartják ideálisnak és ezt az eszményített világot például állítják a kortársak elé. (Arany: *Toldi, Vásárban* stb. - Coşbuc: *Zamfira esküvője, A tündérek királynője* és mások).

A politikai tartalmú versek fontos helyet foglalnak el a két költő életművében. Aranynál a szabadságharc eszményeivel találkozunk (*Nemzetőr-dal, Április 14-ike, Mit csinálunk?, Lóra!*), Coşbuc költeményeiben a román parasztmozgalmakhoz kapcsolódva a megoldandó társadalmi feladatokról (*Földet adj! In opressores, A szabadságért*) és a függetlenségi háború eseményeiről (*Vitézi dalok*) ír.

Pálffy szól arról a jelentős előrelépésről is, amelyet Arany és Coşbuc tett a realista népábrázolás terén és amely a két irodalomban majd Móricz, illetve Sadoveanu életművével teljesedik ki. A hasonlatosságok között említi még az életműveiket átszövő humoros, szatirikus elemeket, a világirodalom jeles alkotásai felé fordulásukat (mindketten foglalkoztak műfordítással), a nyelvművelésnek szentelt különös figyelmüket (Arany: *Grammatika versben*, Coşbuc: *Himnusz nyelvtan őszentségéhez)* és érdeklődésüket a költészet szakmai kérdései iránt (Arany: *Vojtina ars poétikája, Vojtina levelei öccséhez, A sárkány;* Coşbuc: *Költő és kritikus, Firduszi levele Mahmuda sahhoz).*

Befejezésül Coşbuc egyéniségét összeveti Aranyéval és arra a következtetésre jut, Sőtér István Arany János-jellemzéséből kiindulva,[13] hogy mindketten kétféleképpen jellemezhetők: egyrészt a bizakodás, a merészség, az ifjúság, másrészt a keserűség, a magány költőjeként.

Az Arany és Coşbuc közötti affinitásra már többen rámutattak. Keresztury Sándor szerint „Coşbuc a XX. század Arany Jánosa"[14] Pintér Jenő Coşbucot „a román ballada Arany Jánosá"[15]-nak nevezi, Bitay Árpád nézete szerint „Coşbuc olyan ízig-vérig román költő, mint ahogy Arany János sajátosan ízig-vérig a magyar fajta költője"[16]. Az ilyen sommás jelzéseken túl a két költőnél – mint a fentiekből kiderül – sok hasonlatossággal találkozunk. Éppen ezért jelentős Pálffy Endre tanulmánya, amely első ízben tárja fel a rokon vonásokat kellő részletességgel.

Pálffy Endre tanulmányai közül még említést érdemelnek: *Mihai Beniuc, a román nép nagy költője* (Új Hang, 1956. 5. évf. 6. pp. 58–60.), *Eugen Jebeleanu, a költő és műfordító* (Irodalomtörténeti Közlemények, 1957. 1-2. pp. 156–160), *A jelenkori román irodalom* (A könyvbarát, 1958. 11. pp. 851–852), *Alexandru Sahia 1908-1937* (Élet és Irodalom, 1958. 4. 6), *Arghezi költészete* (Kortárs, 1960. 3.) *Die nationale Frage in der rumänischen Literatur und Presse Ende des vorigen Jahrhunderts* (Annales, Sectio Philologica, 1960. pp. 67–69.), *Ion Luca Caragiale* (Nagyvilág, 1962. 5. 740.), *Mihail Sadoveanu - Portrait de l'homme et de l'artiste* (Annales, Sectio Philologica, Tom. IV., 1963. 121-131.), *Eminescu* (Nagyvilág, 1964. 8. 1268-1269.), *Tradition und Neuerung in der rumänischen Literatur zwischen den zwei Weltkriegen* (Annales, Sectio Philologica, VI., 1965. pp. 65–78.), *Titu Maiorescu és Gyulai Pál kritikai nézetei* (Filológiai Közlöny, 1965. 3-4. pp. 409–423.), *Les comédies de Vasile Alecsandri et de Károly Kisfaludy* (Acta Litteraria, 1966. 1-2. pp. 169–174.).

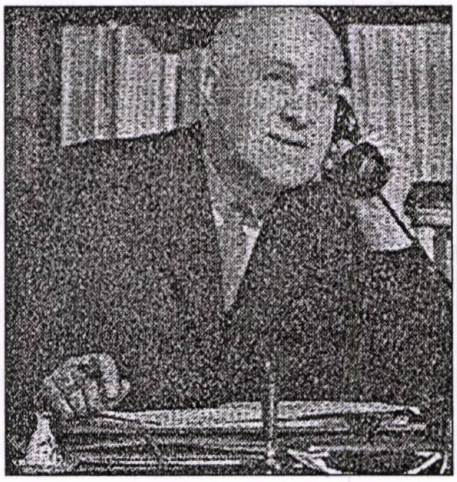
Írásaival kapcsolatban utalni kell arra, hogy helyenként érezhető az akkortájt uralkodó ideológia hatása.

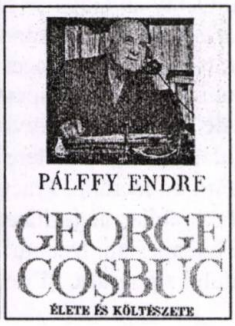
Pálffy egyetemi jegyzetekben is közölt tanulmányokat: *A román és magyar irodalom kapcsolatai (Legăturile între literatura română şi literatura maghiară)*. Jegyzet gyanánt (Szerk. Heszke Bélával és Domokos Sámuellel, Bp., 1952); *A román irodalom a XX. században. Világirodalom az első világháborútól napjainkig* (Bp., 1957. pp. 186–201). Részt vett iskolai tankönyvek összeállításában.

Sokat köszönhetünk tehát neki a román irodalom népszerűsítése ügyében. Öröksége tanulmányaiban s a két nép – a román és a magyar – kultúrájában tovább él. Ugyanakkor, emlékezve rá szólnunk kell arról is, hogy alapvető emberi tulajdonságaihoz tartozott, hogy mindenkihez figyelmes, mindennel törődő igényes tanár, oktató volt. Emberségével, közvetlenségével, egyszerűségével és soha nem hiányzó udvariasságával a legszélesebb körű tiszteletet és szeretetet vívta ki magának.

Irodalom

1. Heliade Rădulescu, Ion: *Apel pentru literatura română.* Curierul românesc, 1834. 4.
2. *Dacia literară*, 1840. január 30.
3. Uo.
4. Caracostea, D.: *Personalitatea lui Eminescu.* Bucureşti, 1926. p. 65.
5. Nicolescu, G. C.: *Ideologia literară poporanistă.* Bucureşti, 1937.
6. Beniuc, Mihai: *Octavian Goga, poetul.* Gazeta Literară, Bucureşti, 1957. március 7.
7. Dobrogeanu-Gherea, C.: *Studii critice.* Bucureşti, I., 1956. p. 301. p. 308. p. 313.
8. Uo. 418.
9. Csernisevszkij: *Válogatott esztétikai tanulmányok.* Budapest, 1950. pp. 123–124.
10. Dobrogeanu-Gherea, C.: *Studii critice.* Bucureşti, II., 1956. p. 305.
11. Uo. 73.
12. Bitay Árpád: *Román irodalom.* Világirodalmi lexikon. Szerk.: Dézsi Lajos, Budapest, Studium. III. p. 1464.
13. Sőtér István: *Romantika és realizmus.* Budapest, 1956. p. 157.
14. *Román folyóíratokból. Delavrancea és Coşbuc.* Napkelet, 1933. p. 7.
15. *Magyar irodalomtörténet.* Budapest, 1934. p. 834.
16. *Irodalmi lexikon.* Szerk.: Benedek Marcell. Budapest, 1927. p. 206.





ANIVERSARE
100 de ani
De la debutul editorial al lui Octavian Goga la Budapesta

Cornel Munteanu

În istoria ideilor, construită pe o dinamică a discursurilor de tribună, parlamentară ori de presă, contribuția intelectualilor români, care au studiat la şcolile superioare din Budapesta în perioada ultimului sfert de veac XIX, rămâne încă un deziderat greu de atins. Atâta vreme cât nu avem la îndemână textele, într-o vastă culegere de ediție critică a intervențiilor în presă ori în parlamentul ungar a acestor autori, şi abordarea globală a fenomenului, a structurilor acestor tipuri de texte rămâne descoperită. Din păcate, inițiativa lui T.V.Păcățian, cu ciclurile din **Cartea de aur,** a rămas singulară ca realizare, prin grija cu care a făcut transcrierea textelor şi onestitatea punctului de vedere, redus la simpla înregistrare a datei şi locului acestora. Sunt încă în aşteptare textele lui Iorga, Caragiale, Slavici, Valeriu Branişte, Sigismund Pop, Alexandru Roman, Ilarie Chendi, Vasile Lucaciu, Emanuil Gojdu, Octavian Goga, risipite prin gazetele româneşti ori maghiare , care apăreau la Budapesta în ultima jumătate a secolului al XIX-lea.

Continuăm să ne întrebăm şi azi ce factori au făcut benefice intrarea şi afirmarea unor scriitori în Capitala ungară, care au fost motivele pentru care aceşti autori, unii la început de drum au decis să-şi facă debutul aici şi nu în ziarele ori revistele din Principate. Datorăm lui Sámuel Domokos (1913-1995) câteva cercetări de substanță privind activitatea literară a lui Octavian Goga, pe timpul şederii sale la studii la Budapesta (1900-1905), îndeosebi editarea seriei budapestane a *Luceafărului* şi apariția primului volum de poezii (1905). Pe de altă parte, profesorul Domokos a fost, prin anii '70 o semnătură frecventă în paginile culturale ale ziarului *Foaia noastră*, unde au apărut multe din materialele sale documentare despre Goga la Budapesta (studiile universitare, publicațiile, traducerile, colegii şi colaboratorii, corespondența etc). Amintim aici doar un articol care consemnează întâlnirea lui Domokos Sámuel cu Veturia Goga, pentru împlinirea unui dat testamentar al poetului român, depunerea de flori de pomenire la mormântul lui Ady, prieten apropiat familiei (*Trandafiri roşii...*,nr. 15,1 august 1970). Era vara când profesorul definitiva monografia sa despre Octavian Goga, (şi care apărea un an mai târziu, în 1971), subiect pe care, mai mult ca sigur că l-a adus în discuția cu soția lui Goga, pe timpul şederii acesteia la Budapesta.

Anii când Octavian Goga se găsea la Budapesta au fost destul de rodnici sub aspectul creației literare şi politice. Avându-i colegi pe Al.Ciurea, O.C.Tăslăuanu, Ilarie Chendi, Goga se antrenează cu toți aceştia în activitatea Societății de lectură „Petru Maior", înființată la universitatea budapestană de studenții români care activau aici. În acest timp s-au pus bazele apariției unei reviste de literatură şi cultură românească, *Luceafărul,* unde publicau regulat studenții în litere şi filozofie, şi înregistrau aspecte de la şedințele şi activitatea societății de lectură.. Practic, debutul propriu-zis al lui Goga s-a petrecut în aceste împrejurări favorabile, majoritatea poeziilor din primul său volum apărând în coloanele *Luceafărului* budapestan. Debutul cu volumul **Poezii** se petrece în 1905, la Budapesta, sub egida Institutului tipografic şi de editură „Luceafărul", situat în str. Molnar nr.10, cum

indică pagina de titlu a volumului. Acest debut, de la care, iată, în acest an se împlinesc 100 de ani, este cu atât mai important, cu cât el măsoară valoarea de necontestat a întregii poezii a lui Goga şi caracterizează tipul de lirism nou pe care-l aduce în evoluţia poeziei româneşti.

Volumul cuprinde un număr de 47 de poeme, în cele 126 de pagini, fiind volumul supravegheat şi fixat de autorul însuşi. Se deschide cu poezia *Rugăciune,* socotită ***ars poetica*** pentru creaţia poetului şi se închide cu poemul *Aşteptare*, specific creaţiei intime. Vorbeam de caracterul reprezentativ al debutului în volum raportat la întreaga creaţie poetică a lui Goga. Acesta se recunoaşte la cel puţin două nivele de discuţie: unul tematic şi structural, prin afirmarea specificului poeziei sale, şi celălalt, la nivelul noutăţii pe care o propune Goga în istoria postemineseiană a poeziei româneşti. Pentru primul aspect, poemele se distribuie în poezie socială, cu puternice accente mesianice şi militante, specifice, după istoricii literari, semănătorismului (*Rugăciune, Clăcaşii, Plugarii, Dascălul, Dăscăliţa, Casa noastră, Bătrâni),* poezie de evocare a locurilor şi atmosferei familiale (*Oltul, Noi, Lăutarul, În codru, Ruga mamei*), poezie de stare şi meditaţie existenţială (*Departe, Sara, La stână, Aşteptare).* În toate aceste poezii tematice funcţionează aceeaşi sensibilitate de tip romantic, care permite ca în acelaşi text să apară cuvinte poetice din zone semantice diferite, cromatică, portret artistic colectiv sau individual, religie, istorie. Iată, de pildă, cum un eveniment din familie, moartea unuia dintre băieţi, devine rugăciune rostită în durere de mama: *"Să-mi plec genunchii iară,/ Să-ţi spun iar ce mă doare,/ Preasfântă Născătoare/ Şi pururi fecioară! /-Cu ochiul tău din ceruri/A toate văzătorul, /Tu mi-ai văzut feciorul/ Tu mi-ai văzut necazul..."(Ruga mamei).* Pe aceeaşi deschidere a figurilor calde din lumea satului, câteva poeme din acest volum aduc imn lăutarului. Un ciclu de 8 poeme construiesc imaginea unui lăutar purtător al destinului cântecului popular. Laie Chiorul devine astfel centrul lumii ţărăneşti, moartea lui însemnând moartea cântecului. Multe din aceste poeme au devenit, încă din vremea lui Goga, romanţe cunoscute publicului larg, precum aceste versuri fredonate şi azi: *"Sus la crâşmă-n Dealu-Mare/ De trei zile ţin soboru.../ De trei zile beau şi-mi zice /Din lăută Laie Chiorul" (Cântece II).* De atmosfera intimă, familială, de căldura primitoare a casei se leagă, în aceste poeme, şi marcarea momentelor de trăire a sărbătorilor tradiţionale. Fie că e vorba de obiceiul rugăciunii rostite în taina credinţei (*„Zi Tatăl nostru sara, dragă,/ Şi să te porţi la-nvăţătură!..."*), fie de sublima clipă a trăirii Crăciunului, sub semnul colindelor şi al chipului în icoană al Sfântului Nicolae (*Pace),* fie chiar de bucuria tatălui pentru rodul copiilor săi, sperând într-o linişte a căminului însufleţit de rugăciunile lor sincere (*„Copiii noştri să-i înveţi/ Credeul... Născătoarea.../ S-ajung să-i văd cântând pe toţi/ În strană, sărbătoarea", Dorinţă),* eul poetic rosteşte adevăruri grele, dureri neîmpăcate o dată cu trecerea anilor şi dispariţia chipurilor dragi. Sentimentul acut al înstrăinării şi dorul manifestat între străini apare la Goga ca un accent semănătorist, exagerat exploatat de istoria literară. În fapt, depărtarea de locurile şi de oamenii dragi, dorul purtat în lume a plinului vieţii satului apare la Goga drept o stare şi un sentiment tipic romantic, cu un uşor accent militant. Pe calea evocării satului şi a oamenilor lui, începând de la universul familiei, eul poetic recuperează, printr-o memorie afectivă bogăţia spirituală şi umană a originilor. De aceea, durerea alternează romantic cu răzvrătirea, înfrângerea elanurilor sufletului cu înălţarea în lumină. Această dublă stare a dus în poezia lui Goga la întâlnirea armonioasă dintre elegia eminesciană şi meditaţia blagiană. Din această perspectivă, Goga este poate poetul cel mai reprezentativ pentru momentul posteminescian şi

un precursor al meditației existențiale blagiene. Mesianismul, ca formă a poeziei active, de implicare, înseamnă înzestrarea superioară a cântecului poetului cu datul orfic al libertății interioare. În numele acestei libertăți, întoarcerea la trecut, pentru recuperarea vârstei originare, duce la proiecția într-un viitor capabil să vestească lumii regăsirea în seninătatea și pacea începuturilor lumii. Iată această alternanță între durere și speranță, un plin existențial și pustietate și răvășire a rosturilor în imaginea părinților, din poemul-litanie *Bătrâni*: *"De ce mați dus de lângă voi,/ De ce m-ați dus de-acasă?/ Să fi rămas fecior la plug/ Să fi rămas la coasă/Așa...vă treceți, bieți bătrâni,/ Cu rugi la Preacurata,/ Și plânge mama pe ceaslov/ Și-n barbă plânge tata..."*.

Nu în ultimul rând, debutul budapestan al lui Goga în poezie este reprezentativ și pentru contribuția lui la discursul publicistic cu nuanțe militant-naționale, în care domină idei valorificate poetic, de la sentimentul apartenenței la patrie la cel al respectului pentru tradiția și religia străbună. Aproape toate articolele sale de gazetă sunt presărate, ca în alte vremuri la Eminescu, de structuri și fraze exprimate poetic, într-o limbă fluidă și melodioasă, prin valorificarea ardelenismelor cu mare potențial liric. E o limbă-icoană făcută să cânte micile fericiri ,dar și marile deznădejdi, iubirile dintotdeauna, dar și îndârjirea urii și protestului, prin diversificarea timbrului stilistic. O abordare, așadar, comparată a textelor lirice cu cele de ziaristică, ar reda imaginea unui Goga integral manifestat în ale scrisului

Încheiem aceste însemnări despre volumul de debut budapestan al lui Octavian Goga amintind că, în perioada studenției sale, cel care creiona atât de frumos portretul dascălului român, revine în proza sa ziaristică, atunci când imaginea acestui far de lumină este amenințată de intruși și ipocriți. Reacția lui Goga, ca și a colegilor săi, la numirea profesorului Siegescu, în 1910, la catedra de română din Budapesta, exprima un protest deschis pentru cei care atentează la icoana senină și luminoasă a dascălului-cărturar și un prilej de a reveni, ca-n poemele despre acesta, la desenul limpede și bogat al portretului încărcat de dragoste și prețuire: *"Și când închei aceste rânduri îmi apare din nou figura ta chinuită, biet profesor din școalele noastre sărace. Te văd din nou în căsuța ta săracă, sărac de bani și de cărți, un cărturar stângaci ai cărui ochi se luminează de scânteile focului sacru,/.../ Și totuși, pe tine te fericesc eu, fiindcă din viața ta trudită se desface cel mai frumos ideal, singurul care poate călăuzi orice societate omenească:* ***ai fost om de omenie!*** *(Însemnările unui trecător,*1911). Unui asemenea gest, astăzi se așteaptă și o inițiativă de marcare a locului în care, acum 100 de ani, apărea primul volum de versuri al poetului *„pătimirii noastre"*, recuperarea unei perioade pline în cultura românească din Ungaria.

Kristó Gyula, *Ardealul timpuriu (895–1324)*, 398 p., Szeged, 2004.

Tudor Sălăgean

Sprijinită de Ministerul Patrimoniului Cultural Național al Ungariei, traducerea în limba română a cărții lui Kristó Gyula, *Ardealul timpuriu (895–1324)*, este un omagiu adus memoriei unui reprezentant de prestigiu al istoriografiei maghiare, trecut cu nu foarte mult timp în urmă la cele veșnice. Autor prolific, cercetător înzestrat și tenace, cunoscător temeinic și editor respectat al izvoarelor istorice, profesor și creator de școală, Kristó Gyula (1939–2004) s-a afirmat, în timp, ca unul dintre cei mai prestigioși specialiști în istoria Ungariei medievale, contribuind în mod substanțial la afirmarea Szeged-ului printre centrele importante ale cercetărilor din acest domeniu. Este greu de spus care dintre laturile personalității sale a fost mai bine conturată: aceea de istoric pătrunzător și intuitiv, de fondator și conducător al unei școli medievistice de prestigiu sau de editor-coordonator al unor publicații de izvoare devenite instrumente indispensabile ale cercetării istoriei bazinului carpatic.

Apariția acestei cărți s-a mai dorit probabil a fi, în același timp, un pas înainte în dialogul a două istoriografii ale căror puncte de vedere asupra istoriei Transilvaniei medievale continuă să fie marcate de acute divergențe. Din această perspectivă, reușita acestei întreprinderi este una discutabilă. Într-o bună parte a acestei lucrări, Kristó Gyula se dovedește a fi un exponent al curentului mitologizant, marcat de o puternică tentă naționalistă, foarte bine reprezentat în istoriografiile română și maghiară ale secolului al XX-lea. În tratarea problemelor aflate în dispută Kristó Gyula continuă să promoveze un exclusivism nostalgic caracterizat printr-o manieră specifică de selectare și interpretare a izvoarelor istorice, înlocuind descifrarea onestă și obiectivă a realității cu promovarea instinctuală a unei mitologii a „pământului făgăduit". Pasiunile și sentimentele care l-au animat sunt, fără îndoială, nobile din punctul de vedere al istoriei națiunii ungare, ele ilustrând o credință bine reprezentată, ce are pentru mulți dintre promotorii ei un caracter cvazireligios; din punct de vedere al obiectivității științifice, însă, această atitudine limitează în mod semnificativ calitatea acestei lucrări.

Primele pagini ale volumului („Abordare, fond de izvoare, metodă", pp. 5–23) ar putea fi considerate o profesiune de credință a unui istoric autentic, o pledoarie pentru obiectivitatea cercetării, pentru evitarea speculațiilor lipsite de suport documentar și pentru renunțarea la „considerațiile politice naționale"; am putea face acest lucru, dacă autorul ar oferi el însuși un exemplu de asumare și aplicare a acestor principii. Sunt, cu siguranță, întemeiate observațiile pe care Kristó Gyula le face la adresa unuia dintre reprezentanții de frunte a istorigrafiei românești din deceniile trecute și a erorilor vinovate și stupide comise de acesta, sau la adresa inconsecvențelor de care a dat dovadă, în aceeași perioadă istorică, arheologia medievistică din spațiul transilvan. Este însă evident, din nefericire, că autorul nu dispune de capacitatea de a sesiza erori la fel de stridente și cu nimic mai puțin vinovate care se regăsesc în operele unor reprezentanți ai propriei istoriografii. Mai mult decât atât, lungi paragrafe ale acestei cărți se prezintă ca o înșiruire de

supoziţii inconsistente şi contradictorii, în elaborarea cărora Kristó Gyula dovedeşte calităţi cum ar fi patriotismul, determinarea şi avântul imaginativ, nu însă şi obiectivitate ştiinţifică sau rigurozitate în analiza izvoarelor.

Ardealul timpuriu este o carte alcătuită din două părţi distincte, cu o valoare foarte diferită: în prima dintre acestea, cea legată de situaţia Transilvaniei din perioada premergătoare venirii maghiarilor şi de primele secole de după stabilirea acestora aici, autorul propune o construcţie contradictorie şi artificială, edificată pe o structură mitologică-naţională pe care istoricul o promovează, probabil, în mod instinctiv. A doua, referitoare la perioada de după 1200, se prezintă, dimpotrivă, ca o istorie coerentă, mult mai bine realizată şi fundamentată pe mărturia izvoarelor. Desigur, nici în cazul celei dintâi părţi a acestei lucrări elementele pozitive nu sunt absente. Astfel, toate ipotezele, supoziţiile, teoriile şi interpretările legate de istoria aşezării maghiarilor în Ardeal şi a primelor secole care au urmat acesteia sunt acceptabile, credibile şi, în general, argumentate în mod suficient. În interpretările sale care nu se referă strict la istoria maghiarilor autorul oferă, în schimb, numeroase dovezi de neglijenţă în cunoaşterea şi interpretarea izvoarelor, carenţe dramatice în cunoaşterea istoriei popoarelor cu care maghiarii au intrat în contact (şi a românilor în special), dezorganizare şi lipsă de atenţie în coroborarea datelor, apetenţă pentru construcţii de o evidentă artificiozitate.

Anonymus – a cărui operă este datată de Kristó Gyula, cu o fermitate lipsită de alte argumente, în preajma anului 1210 – îi este, se pare, profund antipatic autorului nostru, mai cu seamă în ceea ce priveşte paragrafele referitoare la prezenţa românilor în nordul Transilvaniei în momentul pătrunderii maghiarilor aici. Trebuie, totuşi, să reamintim, în spiritul principiilor pe care însuşi Kristó Gyula le reafirmă în introducerea acestei cărţi, că *Gesta* Notarului Anonim continuă deocamdată să rămână cel mai timpuriu izvor narativ ungar referitor la istoria Transilvaniei medievale, iar acest izvor afirmă fără înconjur că în nordul Transilvaniei, în momentul venirii maghiarilor, exista un *ducatus* româno-slav condus de un *dux* (conducător) român. Această mărturie ar putea fi pusă sub semnul întrebării doar dacă alte izvoare istorice, de preferinţă din aceeaşi epocă, ar putea oferi informaţii credibile potrivit cărora românii nu se aflau acolo. Asemenea izvoare au fost, desigur, căutate cu o asiduitate greu de egalat în ultimele două secole, fără a fi descoperite niciodată; firește, nici căutările lui Kristó Gyula nu aveau cum să fie încununate de mai mult succes. În absenţa altor argumente, nemulţumirea autorului se revarsă asupra lui Anonymus însuşi, cu toate că informaţiile pe care acesta le oferă cu privire la cea mai timpurie perioadă a istoriei medievale ungare sunt valorificate de el în mod substanţial, pe parcursul întregii lucrări. Această carte dovedeşte încă odată că, ori de câte ori afirmaţiile lui Anonymus pot fi verificate prin confruntarea cu izvoare paralele, informaţiile transmise de acesta se dovedesc a fi corecte şi reale; situaţiile de acest gen nu par să îl sensibilizeze prea mult pe autor, care preferă să le pună pe seama simplei întâmplări (v. p. 71, 107 etc.). În cazurile lui Zobor, Menumorout sau Gelou, Kristó Gyula afirmă că Anonymus a inventat aceste nume pe baza unor toponime; în cazul Doboka, în schimb, el derivă toponimul Dăbâca de la un nume de persoană. Evident, criteriile cu care operează autorul îi sunt dictate de patriotismul său. Simţind, probabil, nevoia de a-şi justifica într-un fel atitudinea, Kristó Gyula ajunge să afirme că Anonymus este credibil doar în ceea ce priveşte informaţiile referitoare la „trecutul vechi al ungurimii"; el pare să nu observe însă faptul că ştirile referitoare la români şi la conducătorul acestora, „Gelou", fac parte dintr-o relatare a istoriei uneia dintre ramurile aceleiaşi „ungurimi"; ele fac, de asemenea, referire

la evenimente petrecute în interiorul Ungariei şi Transilvaniei medievale, şi nu în spaţii mai puţin cunoscute din afara acestora.

Kristó Gyula a hotărât că Anonymus, care a avut proasta inspiraţie de a scrie că românii erau prezenţi înaintea maghiarilor în interiorul „pământului făgăduit", nu este un istoric al epocii sale, ci autorul unei opere de pură ficţiune: „*Anonymus a lucrat în cadrul unui gen de scrieri a cărui condiţie elementară era ficţiunea, el străduindu-se să-i convingă pe cititori despre ireal*". Obsesia sa contestatară îl conduce pe autorul nostru către susţinerea unui punct de vedere care, din orice perspectivă am privi lucrurile, nu poate fi considerat decât năucitor: „*...trebuie să facem abstracţie de ştirile sale* [ale lui Anonymus] *referitoare la vremurile din jurul descălecatului. Cine nu procedează în felul acesta desconsideră normele elementare ale criticii izvoarelor şi comite falsificarea conştientă a istoriei*". Renunţând la orice alte comentarii pe care le-ar reclama un asemenea enunţ, ne vom limita să constatăm, neutru, că această afirmaţie atât de îndârjită şi ameninţătoare exprimă refuzul deschis al autorului de a accepta un izvor istoric care nu îi convine; ce anume „desconsideră" şi ce anume „comite" un istoric care procedează în acest fel sunt lucruri pe care, din respect faţă de memoria autorului, le vom trece de această dată sub tăcere.

Încercând să găsească alternative la existenţa populaţiei româneşti în Ardeal, Kristó Gyula se străduieşte să demonstreze că acest teritoriu era populat în „mare număr" de slavi. Principalele argumente în acest sens (în afara menţiunilor aceluiaşi Anonymus, pe care însă Kristó Gyula preferă, firesc, să îl evite) sunt oferite de toponimie. Într-adevăr, un mare număr de localităţi din Ardeal au denumiri de origine slavă, fiind locuite însă, azi, de români. Trebuie să spunem însă că, din moment ce locuirea de către români a unor localităţi cu denumiri de origine slavă, fără nici un înţeles pentru ei, este posibilă în secolul al XXI-lea, ea era nu mai puţin posibilă în secolul al X-lea; deşi pare convins de contrariu, Kristó Gyula nu are nici un mijloc de a demonstra că, în secolele X-XIII, localităţile cu denumiri slave erau populate chiar de slavi. Rămâne neexplicat de autor faptul că, în cazul *cvazitotalităţii* localităţilor cu denumiri paralele – slavă/maghiară sau slavă/germană – românii au optat, *invariabil*, pentru forma slavă; aceasta inclusiv, bunăoară, în cazul reşedinţei episcopale şi voievodale de la Alba Iulia/ Bălgrad. Această opţiune constantă este, firesc, un argument credibil în favoarea unei convieţuiri româno-salve suficient de îndelungate, desfăşurate într-o perioadă anterioară venirii maghiarilor.

De-a lungul întregii sale cărţi Kristó Gyula nu reuşeşte, dealtfel, să se decidă asupra momentului dispariţiei slavilor transilvăneni. Antroponimele de factură slavă din actele secolelor XII-XIII sunt considerate, din nou, un argument în favoarea existenţei masive a acestora. Dovedindu-se neinformat în legătură cu trecutul românilor, Kristó Gyula nu ştie că onomastica medievală românească conţine un procent considerabil de antroponime de origine slavă; cu toate că cei dintâi români transilvăneni pe care, obligat de litera documentelor, autorul îi recunoaşte ca atare sunt purtătorii unor nume cum ar fi Dragun, Kodoch, Dan sau Stanislav, lui nu-i trece, firesc, prin minte posibilitatea ca şi alţi purtători ai unor nume de factură slavă să fi fost, de asemenea, români. El nu explică şi nu ştie ce anume s-a putut întâmpla cu slavii transilvăneni, căror cauze li s-ar datora dispariţia lor atât de subită, produsă, ca un făcut, exact în perioada în care generalizarea documentului scris lasă mult mai puţin spaţiu de manevră pentru inspiraţiile creatoare ale istoricilor de azi. În aceeaşi ordine de idei, Kristó Gyula admite existenţa unor populaţii turcice în Ardeal pe baza a doar trei toponime (pp. 61-62). În ceea ce îi priveşte pe români el afirmă,

în schimb, cu hotărâre: „este cu totul sigur că români nu trăiau în Ardeal" (în secolul al IX-lea).

Estimările pe care autorul le face asupra populației Transilvaniei nu pot fi reținute. Potrivit acestora, în secolul al XIV-lea populația provinciei ar fi fost de aproximativ 300.000 de locuitori: 200.000 dintre aceştia ar fi fost maghiari, 25-28.000 secui, 25.000 saşi, 40-50.000 români. Acestora li s-ar fi mai adăugat încă, potrivit autorului, un număr de câteva mii de slavi, cu toate că existența acestora nu este confirmată de nici unul dintre atât de numeroasele documente interne ale acestei perioade. Raportul de 8/1 existent, potrivit estimărilor autorului, între populația maghiară şi cea secuiască reprezintă un alt exemplu de imaginație neinspirată: în perioada statistică, în care dispunem de informații certe, populația maghiară a Transilvaniei nu a fost niciodată superioară cu mai mult de 2,5/1 aceleia din scaunele secuieşti. Substituirea maghiarilor de către români într-o mare parte a localităților Transilvaniei s-ar fi produs, aşadar, cândva în secolele XV-XVII, din cauze neînțelese şi neexplicate. Nicăieri în lucrare nu este explicat în vreun fel mecanismul prin care un sat maghiar s-ar fi putut transforma cu timpul într-un sat românesc. O asemenea transformare radicală, realizată la scara întregii Transilvanii, în defavoarea reprezentanților culturii hegemonice şi în folosul unei populații supuse, ar necesita o explicație antropologică coerentă, întemeiată pe o suficientă susținere documentară, care să poată astfel depăşi nivelul simplelor însăilări.

Din subcapitolul referitor la presupusa migrare a românilor în Ardeal nu este nimic de reținut. El nu se deosebeşte prin nimic de lucrurile scrise pe această temă în anii 1930–1940. Potrivit academicianului din Szeged, aceştia şi-ar fi făcut apariția abia în 1166, venind împreună cu trupele bizantine. Ni se spune că românii migrau, se aflau în mişcare; nu este însă oferit nici un argument documentar care să probeze o migrare a românilor din afara către interiorul Transilvaniei. Firesc, pentru că documente care să vorbească despre acest lucru nu există. Autorul crede că în secolul al XIII-lea nu existau încă români în Ardealul de Nord, cu toate că Anonymus îi menționează pe români tocmai aici, în bazinul Someşului Mic. Chiar dacă relatările acestuia despre evenimentele secolului al IX-lea ar putea fi considerate îndoielnice, ar fi fost o dovadă de bun-simț ca Kristó Gyula să realizeze că Anonymus nu îi putea menționa pe români într-un loc în care aceştia nu existau în momentul în care el îşi scria opera. În plus, fireşte, în cazul în care românii ar fi fost încă cvaziinexistenți către 1300, aşa cum autorul se străduieşte să ne convingă că ar crede, rămâne încă neexplicat fenomenul răspândirii rapide a populației româneşti în regiune pe parcursul secolului al XIV-lea – secol în care, să nu uităm, toate informațiile istorice de care dispunem vorbesc, dimpotrivă, despre emigrări masive ale românilor *din* Transilvania către *exteriorul* arcului carpatic (şi pe care autorul, fireşte, le trece cu vederea). Prin urmare, pe parcursul a câteva decenii, românii din Transilvania ar fi trecut, inexplicabil, de la nonexistență la suprapopulare. Nici un izvor nu afirmă că românii nu ar fi fost „capabili" să se stabilească într-un loc, aşa cum ne asigură Kristó Gyula. În lipsa susținerii lor de către izvoare aceste afirmații devin nu doar gratuite, ci şi ofensatoare; ar fi desigur recomandabil ca, în referirile pe care le fac la capacitățile sau incapacitățile unui popor, autorii să dea dovadă de mai multă ponderație în alegerea expresiilor pe care le folosesc.

Vom încerca să punem, totuşi, capăt acestor observații critice; afirmațiile eronate sau discutabile ale autorului sunt mult prea numeroase, iar pentru a ne referi la fiecare ar trebui să beneficiem de un spațiu apropiat de acela utilizat de el. Nu ne rămâne decât să citâm una dintre afirmațiile făcute de Kristó Gyula în generosul său capitol introductiv:

„Istoricul trebuie să scrie realitatea. Nu are voie să excludă dintr-un ţinut o etnie, dacă aceasta se află acolo, şi nu se poate să îşi imagineze prezenţa ei acolo, dacă efectiv nu e acolo. Nu pe baza sentimentelor naţionale, a obligaţiilor politice, a emoţiilor subiective, a relaţiilor personale trebuie să decidă despre acest lucru, ci pe baza izvoarelor". Afirmaţie la care, fireşte, subscriem întrutotul; cele doar câteva observaţii pe care le-am formulat în rândurile de mai sus sunt, dealtfel, strict întemeiate pe aplicarea acestor principii. Izvoarele cu care Kristó Gyula îşi susţine o mare parte a afirmaţiilor sunt, în schimb, cu desăvârşire absente, iar cele care afirmă lucruri contrare credinţelor sale sunt fie ignorate de autor, fie de-a dreptul „interzise".

În ansamblu, Ardealul a cărui descriere o face aici Kristó Gyula nu a existat, cu siguranţă, niciodată. Există însă, în această lucrare, numeroase părţi care pot fi reţinute. Istoria timpurie a prezenţei maghiarilor în Ardeal este tratată într-o manieră cât se poate de credibilă, dacă ne referim strict la aceştia şi încercăm să facem abstracţie de ceea ce autorul crede că ei ar fi întâlnit aici. În privinţa secolelor XIII-XIV, documentaţia autorului e bogată şi, de această dată, judicios folosită. Datele şi interpretările referitoare la istoria instituţională a provinciei sunt argumentate şi folositoare. Capitolele referitoare la istoria bisericii transilvănene, la constituirea şi evoluţia administraţiei laice ilustrează, cu certitudine, un domeniu în care autorul excelează, chiar dacă o parte a ipotezelor sale resimte încă nevoia unor confirmări. În plus, multe dintre interpretările curajoase pe care Kristó Gyula le propune cu privire la diferite evenimente sau succesiuni evenimenţiale reuşesc să deschidă o nouă perspectivă asupra unor realităţi istorice a căror descifrare nu este încă încheiată.

Ardealul timpuriu este sinteza unui istoric patriot, care s-a aplecat cu nostalgie asupra istoriei Transilvaniei medievale de-a lungul întregii sale vieţi. Studiile sale au reuşit, de multe ori, să ofere repere esenţiale pentru descifrarea unor etape ale istoriei medievale ale acestei provincii. Cea mai bună caracterizare a lui Kristó Gyula ar putea fi aceea făcută de el însuşi despre Notarul Anonim: ceea ce spune despre maghiarii înşişi şi despre istoria lor poate fi, în general, reţinut; este recomandabilă, în schimb, o atitudine cu mult mai circumspectă faţă de pasajele referitoare la popoarele cu care maghiarii au intrat în contact, în redactarea cărora istoricul este înlocuit de patriotul Kristó Gyula. Apărută la o cumpănă între milenii, *Ardealul timpuriu* este o carte care ne îndeamnă să reflectăm asupra lucrurilor pe care scrierea istorică este bine să le păstreze şi a acelora pe care trebuie să le lase în urmă. Kristó Gyula a fost, cu siguranţă, unul dintre istoricii reprezentativi ai Ungariei în secolul al XX-lea. Istoriografia se află acum, însă, în secolul al XXI-lea.

Cărți ale românilor din Ungaria
Sărbătorile calendaristice ale românilor din Ungaria
Jula, 2003; autor, Emilia Martin

„Carte frumoasă, cinste cui te-a scris!"

„Sufletul satului fâlfâie pe lângă noi...". Emoția lecturii cărții Emiliei Martin **Sărbătorile calendaristice ale românilor din Ungaria** am asociat-o emoției pe care o trăiesc și retrăiesc la fiecare re-lectură, re-citare a poeziei *„Sufletul satului"* de Lucian Blaga. Emilia Martin aduce și prin intermediul acestei cărți o imagine complexă a comunității din care s-a desprins, nu doar prin formația intelectuală, prin preocupările constante, ci, mai ales, prin obârșia locurilor, pentru că sufletul i-a rămas în armonie deplină cu sufletul satului din care a pornit și la care se întoarce pentru a-i da aura nemuririi.

Sărbătorile calendaristice ale românilor din Ungaria, autor Emilia Martin, Jula, 2003 a fost asociată de cercetătoarea Maria Berenyi în *„Cuvânt înainte"* cu *„un mic manual pentru cunoașterea propriei identități"*.

Cartea se ordonează pe trei părți distincte. În prima parte, intitulată *Cercetări etnografice asupra vieții românilor din Ungaria,* autoarea evidențiază motivele menținerii sau dispariției sărbătorilor calendaristice, obiceiurilor și credințelor românilor din Ungaria datorate, în bună parte, condițiilor geografice, social – economice și etnice. Primele informații despre comunitatea românilor din Ungaria sunt surprinse, evident, de cercetătorii etnografi maghiari (Bel Matyas, Tessedik Samuel, Erdelyi Janos, Hunfalvy Pal, Luko Gabor, Danko Imre, Bencsik Ianos) sub egida Societății Etnografice Maghiare, înființate în 1889, care s-au ocupat cu cercetarea etnografică a naționalităților conlocuitoare de pe teritoriul Ungariei. Din anii 1970, Muzeul Județean Bichiș inițiază cercetarea etnografică prin tabere etnografice, munca de teren vizând colecționarea pieselor etnografice românești, întocmirea chestionarelor, apariția narațiunilor epice semnate de Vasile Gurzău, Alexandru Hoțopan, Lucia Borza, folclor muzical semnat de Eva Kozma-Frătean, studiile semnate de Maria Berenyi, Emilia Martin, Tiberiu Herdean, editate sub egida Institutului de Cercetări al Românilor din Ungaria.

În capitolul al doilea, *Românii din Ungaria,* autoarea se oprește asupra celor mai vechi comunități românești atestate istoric, anexa hărții cu aceste localități scrise bilingv (p. 17) și câteva informații de bază referitoare la religia lor, interferențele culturale și etnice.

Aceste două capitole aduc informațiile de bază pentru ca cititorul să-și poată forma o părere punctuală despre ceea ce înseamnă românitatea din Ungaria, recompunând profilul acesteia, din perspectivă etno-folcorică.

Partea a doua și cea mai amplă surprinde sărbătorile calendaristice de peste an, ordonate pe patru secvențe în funcție de cele patru anotimpuri, începând cu sărbătorile de iarnă. *Secvența A* include marile sărbători de iarnă (de la Sfântul Nicolae și inclusiv Boboteaza). La începutul prezentării, autoarea asociază sărbătoarea *Sfântului Nicolae* cu *„hramul catedralei ortodoxe române din Jula, orașul mare românesc"*, un motiv de a crea o punte între cititor și carte.

În prezentarea tuturor sărbătorilor surprinse în paginile cărții autoarea pornește, de regulă, deși nu în totalitate, de la general la ceea ce este particular și specific comunității românești din Ungaria. Sărbătoarea Sfântului Nicolae nu a fost sărbătoare tradițională și pentru românii începutului de secol XX din Micherechi și care se asociază cu imaginea preotului Nicolae Roxin. Iată o îmbinare reușită între sacru și profan, pornind de la realități cunoscute, trăite, auzite. Ziua *Sfintei Lucia* nu apare în tradițiile și obiceiurile românești, dar nici în comunitatea românească din Ungaria, fiind preluată de la alte naționalități cu care românii au conviețuit în localitățile cu populație mixtă. Ziua este legată mai mult de fecunditatea păsărilor de curte și prevestirea vremii pentru anul viitor. Sunt practici interesante care merită a fi citite, știute, transmise mai departe.

Perioada *Postului Crăciunului* este prezentată la modul general. Se fac referiri privind alimentația și comportamentul populației în timpul postului.

Sărbătorii Crăciunului i se dedică un spațiu amplu cu trei puncte de interes: obiceiul colindatului, care diferă de la o zonă la alta, datini referitoare la creșterea și îngrijirea animalelor, organizarea mesei de Crăciun. Sunt inserate explicații lămuritoare privind Calendarul Iulian și Gregorian. Observațiile privind sărbătorirea Crăciunului sunt preponderent laice. Obiceiul colindatului include organizarea colindătorilor, textele ceremoniale cu variantele lor, în funcție de conținutul laic sau religios. Însăși denumirea diferă *„a umbla a corindare"* sau *„ a umbla a cucuțare"* nume pe care autoarea îl asociază cu acei colăcei destinați colindătorilor ca simbol al fertilității, numiți" *cocuți."* Diferă atât din punctul de vedere al conținutului cât și al ceremonialului textul colindei la fereastră și al colindei din casă. De exemplu *Nașterea* se colindă în genunchi în fața icoanei. Momentul acesta a fost preluat de literatura cultă și surprins și de scriitorul Mihail Sadoveanu în opera literară **Vestitorii**:" *„ Se apropiară amândoi (copiii) la icoane; înălțară steaua sub candelă, o zguduiră încet, și clopoțelul sună ușor. După aceea își ridicară ochii spre rumeneala de zori care învăluia chipul Maicii Domnului cu pruncul la sân și începură cu glasuri curate:* Trei crai de la răsărit/ Cu steaua călătorind... *Și –n toată casa era liniște, și-n tăcere, glasurile copiilor cântau vestea cea bună. Străinii veniți tremurând prin frig și prin întuneric, necunoscuții care le deschiseseră ușa găzduirii acum stăteau înfrățiți, și cântecul simplu umplea sufletele de mângâiere și de lumină."*

Se vorbește în carte despre timpul colindelor, în funcție de vârstele de colindători. Tinerii (grup de 24 de tineri) din Jula *„umblau cu hidede"*, cei din Leta *„umblă a cânta"*. Reține atenția textul colindelor din Cenadul Unguresc, Micherechi, Apateu și indicația melodică a textelor colindelor din Chitighaz, un bun câștigat și un semn distinctiv pentru generațiile ce vin. Sunt inserate și texte hazlii de colinde mai noi, datând din anii 1950-1960, destinate copiilor de 5-6 ani. Autoarea notează, în paralel, și câteva texte de colinde românești din comuna Șiclău.

Fotografii lămuritoare privind vestimentația (pp. 59–79), informații lămuritoare legate de jocurile populare din Bihor, Bucovina cât și din Aletea, Micherechi și Chitighaz anticipă textele integrale privind jocurile populare *„umblatu cu turca", „umblatu cu steaua", „umblatu cu icoana„, „umblatu cu Vicleimul"*, secvențe de teatru popular îmbinate cu motive biblice.

Datini legate de creșterea animalelor și asigurarea recoltelor sunt prezentate la Bătania, Micherechi, Chitighaz, Otlaca Pustă, paiele și semințele având valoare magică.

Organizarea mesei de Ajun şi Crăciun include practici interesante de prorocire în prevestirea recoltei câmpului (Otlaca Pustă) şi a livezilor (Bătania), a vremii şi a viitorului (predominant fiind măritişul fetelor, p. 92).

Ziua *Anului Nou* se posteşte. În Bătania se practică motivul spălatului cu ban care este pus apoi în aluatul de plăcintă *„plăcintă cu ban"*, urmând a fi pus la cumpărarea porcului ca purtător de noroc peste an. Spălatul cu ban în Bucovina se face în prima zi de Paşti. Sărbătoarea *Anului Nou* aduce la miezul nopţii gălăgia specifică conform credinţei că se alungă sărăcia din sat, motivul porţilor furate, al stâlpilor din gard, al vergelului – diferit de la o localitate la alta prin utilizarea obiectelor cât şi a interpretărilor diferite (joc de prorocire, susţinut ultima dată după informaţiile autoarei în 1947). Dacă, de regulă, *„calendarul de ceapă"* este cunoscut românilor de pretutindeni, se pare că numai la Chitighaz se foloseşte *„calendarul de bucate"*

Bobotează, pe lângă tradiţiile şi obiceiurile ştiute, aduce ritualul împletirii fuiorului în părul fetelor şi al alungării şobolanilor în ajun, 5 ianuarie.

Secvenţa B surprinde practici legate din *perioada câşlegilor,* cu referire fie la căsătorii, fie la începutul muncilor de primăvară şi începutul Postului Mare. Un spaţiu larg este destinat Postului Mare. Autoarea aduce în discuţie şi de data aceasta informaţiile ştiinţifice privind Sinodul Ecumenic de la Niceea din anul 325 e.n. Atenţia este dirijată spre mâncărurile de post, prezentând chiar o listă cu reţete specifice. Sunt prezentate întrunirile tinerilor în zile de post, în fapt jocuri de societate- numite *mălăieşu* cu prezentarea detaliată a întrunirilor din Micherechi.

Sfântul Toader (marcat în prima sâmbătă din Postul Mare) aduce diverse practici legate de caii lui Sântoader, tunderea unor animale, spălatul ritualic al părului fetelor, legenda mâncării grâului fiert. *Bunavestire* (25 martie) aduce puţine informaţii specifice comunităţii româneşti. Referitor la *Sfântul Gheorghe,* asociat cu zeul vegetaţiei (după calendarul vechi sărbătorit pe data de 6 mai), marchează începutul anului agrar. Sunt prezentate detaliat obiceiuri agrare, specifice comunităţii, precum cea din Bătania *„urzâcarea"*. Sărbătoarea *Floriilor* nu consemnează obiceiuri specifice. *Vinerea Mare* aminteşte de *spălatul cu rouă,* ca adjuvant contra unor boli de piele.

Un loc aparte îl atribuie *jocului* românilor din Ungaria cu indicii organizatorice referitoare la conducătorii jocului, modalitatea de a găsi locul, lăutarii preferaţi de fiecare localitate în parte, instrumentele muzicale folosite (preponderent vioara şi acordeonul), durata jocurilor, strigăturile şi, nu în ultimul rând, tipurile de jocuri: *lunga, mânânţaua, ardelenescu, ţigănească, bătrânescu, bătuta, câmpinescu,* ...(p. 144).

Paştele morţilor este sărbătoarea ţinută în prima zi după Duminica Tomii, la Bătania ţinându-se în prima luni după Duminica Tomii. Se prezintă la modul general, dar şi cu specific aparte la Micherechi, vizând obiceiul „păştiţelor" generat de adunarea femeilor. *Armindenul* şi *Ispasul* nu consemnează obiceiuri specifice. *Rusaliile* sunt prezentate detaliat cu fotografii concludente. La fel este prezentată şi sărbătoarea *Sânzâienelor.* Fotografiile şi explicaţiile consemnează informaţii despre cununile specifice sub formă de cruce pentru bărbaţi şi cele sub formă de cerc pentru femei care se aruncă peste casă, ori se pun pe peretele casei (vezi fotografiile, pp. 154–157.). Tot specific zonei este împletirea cununii de sânzâiene cu fire de usturoi şi frunze de nuc, fiecare element vegetal având un anume rol.

Secvenţa C debutează cu sărbătoarea *Sfinţilor Petru şi Pavel* când începe perioada secerişului, urmând *„sărbătoarea mânioasă" -a Sfântului Ilie,* cu obiceiuri specifice în

comuna Chitighaz. În ziua de *Tăierea Capului Sfântului Ioan Botezătorul* (29 august) nu se admite tăierea cu cuțitul, motivat de asocierea biblică.

Înălțarea Sfintei Cruci (14 septembrie) încheie șirul sărbătorilor de vară. Puține informații laice apar despre sărbătoare. Credem că ar fi fost bine venită chiar motivarea religioasă a sărbătorii. Sunt enumerate câteva practici privind ceremonialul descântecului cu *„baligă uscată"* în Micherechi și în vindecarea bolilor cu *„dovleac"* adunat în această zi la Otlaca Pustă.

Secvența D marchează sărbătorile de toamnă amintind de *Sfântul Mihai*. Este data când *„se tocmesc slugile pentru perioada de toamnă și iarnă"* (p.165). În calendarul ortodox și greco – catolic în data de 8 noiembrie se cinstesc Sfinții Arhangheli Mihail și Gavril. Nu apare *Sfântul Dimitrie*. Pentru cititor rămâne o enigmă dacă acest sfânt are sau nu o anume importanță în viața comunității românești din Ungaria. *Ziua morților* (1 noiembrie) este un obicei nou în datinile românilor din Ungaria, preluat din 1950, practicat și în prezent.

La finalul cărții autoarea schițează câteva motive temeinice care fac ca aceste tradiții orale să nu se mai practice, motive datorate rogresului social – economic, școlilor confesionale, învățământului bilingv și căsătoriilor mixte. Conservatoare se pare că a rămas biserica în ceea ce privește ceremoniile religioase.

Autoarea face, acolo unde este posibil, legături între obiceiurile prezente în Bihor, Bucovina, Ardeal și comunitățile românești din Ungaria. De asemenea, aduce în discuție contribuțiile folcloriștilor români Mihai Pop, Narcisa Știucă, Elena Colta și cercetătorilor maghiari Moldovan Gergely, Kosa Laszlo.

Credem că s-ar fi cuvenit ***un dicționar explicativ***, dacă avem în vedere că vrând – nevrând cedăm pericolului globalizării și pierderii identității într-o Europă unită.

La finalul cărții s-a atașat Lista celor peste 170 de interlocutori și acelor peste 80 de studii semnate fie de autori maghiari, români sau cercetători din comunitatea românească din Ungaria.

Sesizăm o varietate de metode pe care autoarea le stăpânește bine în organizarea materialului și a discursului. Dintre acestea enumerăm câteva: ***interviul înregistrat,*** caracterizat prin spontaneitate și autenticitate (ex. Floarea Borbely din Chighaz), ***analiza comparată*** a textelor (prezentare de ansamblu), ***clasificarea și categorizarea*** textelor (după tematică, după vârstă, după scopul utilizării), ***ilustrația*** (bogată în fotografii, texte însoțite de indicații melodice) constituind baza argumentului, toate acestea conferind lucrăriii rigoare, ținută științifică. Stilul lucrării este agreabil, cursiv, fluid, inteligibil, dovedind eleganță.

Emilia Martin luptă competent ca tradițiile să rămână în cartea scrisă, chiar dacă în iureșul societății se înlătură valori spirituale. Cartea în discuție poate fi o primă tentativă spre un proiect de sinteză mult mai amplu vizând aspectele abordate. Cunoscând activitatea de cercetător a Emiliei Martin credem că stă în puterea, forța și energia domniei sale de a duce la capăt o ***Istorie a culturii populare a românilor din Ungaria,*** acoperind toate manifestările specifice comunității românești de aici.

Elena Muntean

Autori români din Ungaria

Profil – Gheorghe SANTĂU

În numărul trecut al revistei *Conviețuirea*, într-o secvență de prezentare a literaturii și scrisului românilor din Ungaria, aminteam că afirmarea și lansarea autorilor de texte au fost mai mult inițiative personale și individuale, decât un program susținut prin instituții, și că autorii care s-au impus în conștiința publică au dovedit nu doar tenacitate în a-și spune cuvântul, ci și pasiune, prin ceea ce au produs.

Câte asemenea pasiuni nu le-au frânt vremuri potrivnice și câte din ele nu s-au stins definitiv între timp, lăsând comunitatea mai săracă în valori, ca să amintim doar numele lui Gheorghe Dulău, Teodor Oltean și al povestitorilor populari Vasile Gurzău ori Teodor Șimonca. Pe de altă parte, plutește încă tăcerea asupra unui program coerent, instituționalizat care să recupereze creația celor dispăruți și să-i redea circuitului.

Inițiativa maramureșenilor din toamna anului trecut, prin lansarea revistei *România Km.O*, rezervată exclusiv literaturii și culturii românilor din Ungaria, Baia Mare a fost faptă culturală împlinită, ca și publicarea unui volum al autorului Gheorghe Santău din Jula. După știința noastră, credem că este primul gest cultural temeinic al românilor din țara-mamă, acela de a publica un autor român din Ungaria în România. Acestui moment i s-a dat și cuvenita importanță culturală și morală, editorul Ioan Romeo Roșiianu transformând evenimentul într-o sărbătoare a spiritului și regăsirii românilor în spațiul limbii și istoriei comune. Un amplu proiect de lansare și susținere prin grija CJ Maramureș (cu aportul incontestabil al d-lui Pamfil Bercean), la Baia Mare și în țară, cu prezența lui Gh.Santău, dă măsura înaltă a faptei culturale românești, atentă la preocupările și neliniștile conaționalilor din țara vecină.

Trecut de vârsta octogenară, Gheorghe Santău (n.1923, în Chitighaz) are neastâmpărul intelectual al unor lecturi și cercetări care-i dau prospețime și tinerețe spiritului său scormonitor, curățenie și sănătate morală omului care asanează și cuvântul în scrierile sale. E de admirat la acest autor care, iată, târziu își recuperează, parcă în contratimp, articolele și studiile preocupărilor sale de-o viață. E printre puținii autori care a fost și martor ocular al începuturilor școlii românești de la Jula. A știut și știe să profite intelectual din plin de plăcerea unor lecturi de sărbătoare a spiritului și a știut să-și dozeze existența cu maximum de randament, pentru a se putea bucura de izbânzile și rodul muncii sale. După mărturisirile de mai târziu ale autorului, limba română a viețuit prin forma ei orală, vorbită în casă, la biserică și la întâlnirile colective din sat (petreceri, munci agricole, șezători). Încă la plecarea la studii și, apoi, la revenirea acasă, la Chitighaz, are șansa să fie în apropierea unor intelectuali români, vorbitori și cititori de limbă română, precum preotul Borza ori Teodor Santău, care dispuneau și de cărți de literatură română. Din 1949 intră ca pedagog la căminul proaspătului liceu românesc de elevi "I.C.Frimu" din Giula și chiar susține și ore de predare la clasele gimnaziale și liceale, matematica și chimia. Este director al căminului respectiv în două perioade 1955-1958, 1964-1983, cu o întrerupere de șase ani, angajat la tribunalul din Jula.

Târziu de tot, în 2001, îi apare primul volum de scrieri memorialistice, **Amintiri** (Ed. Noi, Jula). Pe o latură, textele sale sunt memoriale de călătorie, în formula *Note de drum*, cu detalii reportericeşti, dar şi cu mult suflet strecurat printre rânduri. Multe din aceste note s-au consumat în perioada studenţiei clujene, când participă alături de elevii pe care-i îndruma ca pedagog la excursiile periodice, în Apuseni sau Bucegi. Pe altă latură, răspunde pasiunea cititului select, meditaţia în marginea cărţilor ori a evenimentelor culturale. Multe din aceste bucăţi sunt medalioane literare sau istorice, dar, după 1973, încearcă şi proza scurtă, la graniţa între evenimentul trăit în copilărie şi povestirea prelucrată după izvor popular. Texte precum *O să te coste, Antoane, Tuţu Gani, O perit Mura, Condica de reclamaţii* aparţin stilului evocator şi anecdotic, care cultivă pe alocuri suspansul şi mânuiesc o limbă orală expresivă. Scrisul său s-a întrecut şi dimensiunea traducerilor, din Miklós Rádnoti, Csák Gyula, Lucian Magdu. Deşi volumul individual, care adună toate aceste frumoase risipiri de presă, poartă titlul unor texte mai vechi, **Amintiri**le (2001) lui Gh.Santău merită preţuite pentru sinceritatea dezinvoltă a rememorării, dar, mai ales, pentru conturarea unui timp şi a unui spaţiu, la care mulţi cititori de azi nu au acces. Cartea este şi un document de epocă, în care se mişcă figuri de mari intelectuali, situaţii surprinzătoare, unele chiar paradoxale, în preajma cărora s-a aflat Gh.Santău în perioada de formaţie profesională şi intelectuală. Memoria afectivă merge mână în mână cu cea istorică legată de evenimente trecute. Cât priveşte substanţa paginilor din volum, ea cuprinde 5 secvenţe, în paleta vastă în care s-a încercat condeiul său: prima, bucăţi de proze scurte care adună momente culturale şi sociale din copilăria satului său, Chitighazul; cea de-a doua, amintirile legate de perioada studenţiei de la Cluj şi Sibiu; a treia, însemnări şi meditaţii despre "amintirile viitorului", cu analiza unor evenimente paranormale; a patra, notele de drum (Vălenii de Munte, Ţara Moţilor, Bucegi), iar ultima secvenţă aduce preocupările de cercetare ale autorului, lucrări susţinute la lucrările anuale ale simpozionului organizat de Institutul de Cercetări al Românilor.

Volumul **Cercetări istorice pentru folosul românilor din Ungaria** (Ed.Iulius, Baia Mare, 2005) urmează, pe o structură mult mai largă şi organizată, linia textelor, care au făcut obiectul ultimei secvenţe din cartea anterioară. Numai, dacă acolo cercetările autorului poposeau în istoria locală, a Chitighazului, aici ele fac un tur de orizont în istoria românilor şi problematica românităţii.. Gh.Santău îşi ia aici misiunea cititorului de istorie românească, mai precis a dascălului de azi pentru ucenicul de mâine. Căci, problemele unei istorii în care s-au intersectat destinele istoriei mari a românilor cu istoria particulară a românilor din Ungaria, în valurile tulburi ale istoriei europene, oferă încă multe lecţii de ideologie politică şi culturală de ţinut minte pentru oricine interesat de substraturile şi fundamentele evenimentelor şi de implicarea unor personalităţi făuritoare de istorie. Structura volumului, deşi la suprafaţă eterogenă, în profunzimea ei reţine cititorul prin omogenitatea opiniilor şi atitudinilor, constanţa şi unitatea viziunilor de abordare. În cea mai mare parte, textele acestui volum sunt rodul preocupărilor de mai mulţi ani ale lui Gh.Santău, privind unele aspecte încă neelucidate ori controversate ale istoriei româneşti, cercetări susţinute public la simpozioanele anuale ale Institutului de cercetări al românilor din Ungaria ori apărute în presa românească din Ungaria. O direcţie o formează textele susţinut teoretice, de clarificare a terminologiei istorice(problematica naţiunii, conştiinţa etnică, statul, teritoriul) pentru ca de aici să dezvolte, pe larg, momente şi personalităţi pe etape istorice(veche,cap.1,2,8 modernă, cap.4.5.7). Dacă în cea mai mare parte sunt tratate aspecte istorice, unele secvenţe ale volumului poposesc asupra problematicii

religioase (cap.3),culturale şi de învăţământ(cap.12,13) ori a celei legate de destinul românilor din Ungaria, o istorie subsumată istoriei româneşti(cap.6,8,14).

Mai multe metode de lucru concură la unitatea ansamblului cărţii, dincolo de care mesajul formativ al tragerii unor învăţăminte din citirea istoriei rămâne nealterat şi iese, din această aventură spirituală, mult mai întărit şi îmbogăţit. Prima ar fi ***lectura raţional-distantă,*** pentru o situare obiectivă înlăuntrul fenomenului şi o cunoaştere onestă a datelor, de la care autorul poate trage câteva concluzii. Gh.Santău nu angajează polemici, nici nu cataloghează oameni şi evenimente, ci structurează discursul pe ideile centrale într-o dezbatere de caz istoric şi cultural, refuzând abordarea pătimaşă şi tezistă. Profitul intelectual al unui astfel de demers foarte bine supravegheat este cel al meditaţiilor în marginile istoriei, oferit de studiile unor autori cunoscuţi în domeniu (Vlad Georgescu, P.P.Panaiescu, Hitchins Keith, Camil Mureşanu). Acestei lecturi atente şi scormonitoare îi corespunde şi metoda ***exemplului*** ca argument necesar de întărire a lecturii iniţiale. Paranteze ilustrative care coboară din istorie în prezent, precum intervenţia prof. Mihai Cosma despre limba românilor din Ungaria (cap.4) ori despre constatările prof. Victor Iancu despre starea limbii române în Ungaria(cap.14),chestiunea asimilării prin maghiarizarea numelor din Chitighaz(cap.8) fac pereche cu ordonarea datelor pe structuri, din secvenţele legate de Colegiul Mocsáry(cap.13) ori de evoluţia evenimentelor legate de Procesul Memorandumului(cap.7). Cu bune câştiguri şi comună tuturor textelor din volum este metoda ***glosării*** în marginile istoriei, mai precis, a cărţilor de istorie, prin care autorul emite opinii, ipoteze, propune traiecte de lectură, cât mai atrăgătoare şi provocatoare de întrebări şi meditaţii. Pare să fie metoda preferată de Gh.Santău, prezentă şi în celelalte scrieri ale sale, prin care induce cititorului o poziţie confortabilă în actul lecturii şi îl convinge că profitul spiritual este integral al lui. La rândul său, cititorul este încurajat să gloseze prelungind meditaţiile autorului, dincolo de închiderea textului. Adică, formarea unui cititor constant în preocupări, care să-şi pună întrebări şi să se îndoiască cu curajul abordării problemelor controversate.

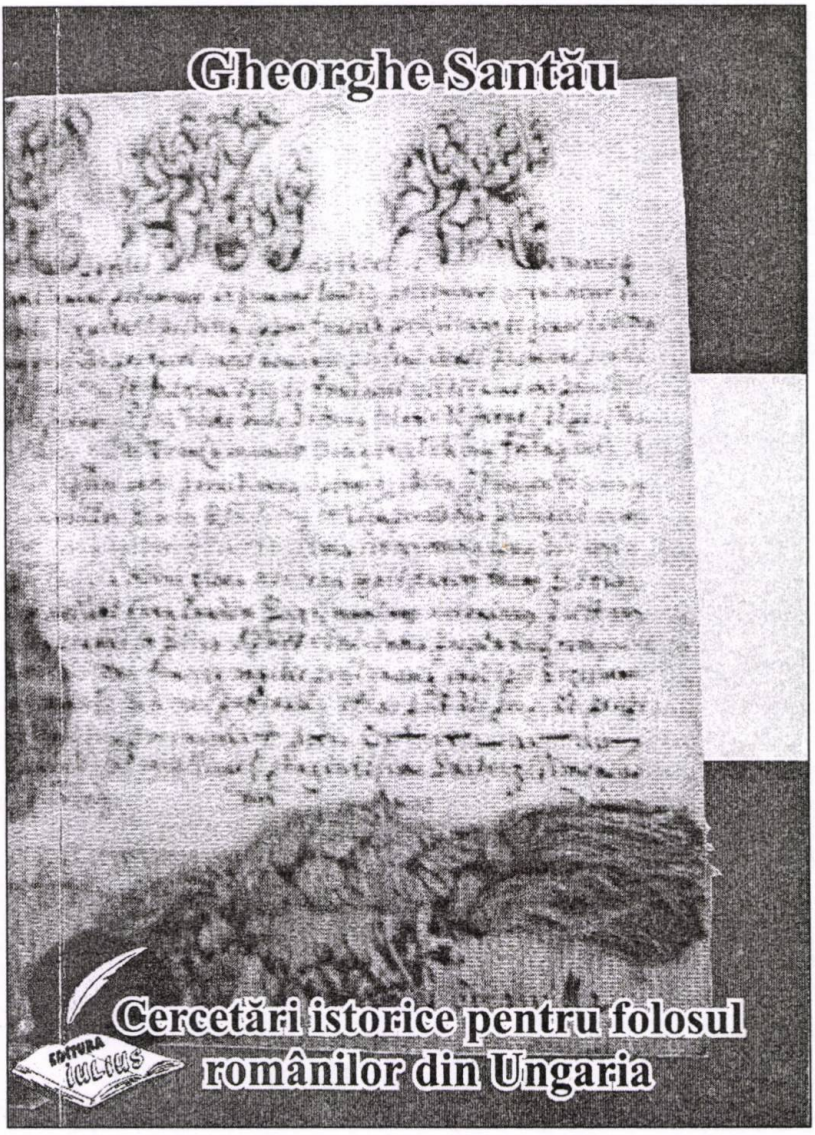
Volumul aduce şi o prelucrare inedită a resurselor, în cea mai mare parte a lor din izvoare maghiare, o bibliografie personală la care a lucrat autorul. De altfel, această pasiune a scormonirii arhivelor de istorie şi corelarea lor cu achiziţii din lecturile istoricilor români mai noi, aparţine cercetătorului implicat cu responsabilitate în actul de selecţie şi de folosire cumpătată a izvoarelor. Nu lipsesc nici atitudinile, uşor polemice, care pot angaja un dialog de idei între diferite opinii deja consacrate.

Regretul cititorului de azi e că autorul se opreşte acolo unde s-ar fi aşteptat mai puţin, că cercetările sale nu acoperă şi perioada stagiului autorului de la liceul românesc, cu preocupări, eşecuri şi izbânzi, figuri de colegi (unii dintre ei trecuţi la cele veşnice), într-o vreme când şcoala românească din Ungaria trecea printr-o profundă reorganizare.

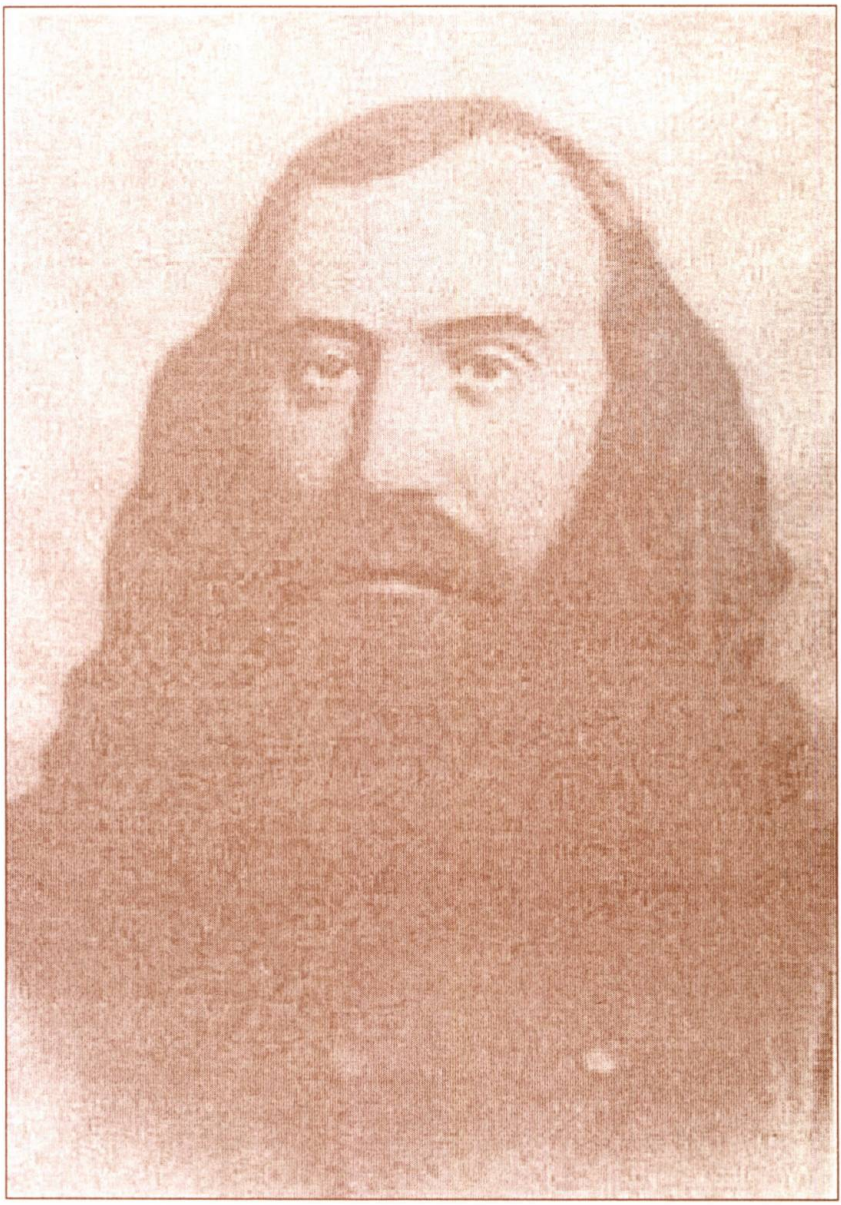
Ne-am putea întreba care este publicul-ţintă al scrierilor lui Gh.Santău Prin conţinutul şi comentariile asociate, prin relaţiile între diferite izvoare bibliografice, volumul transmite şi un mesaj uman şi afectiv, la care cititorul de mâine ar trebui să mediteze mai îndelung. Atunci când eşti bine înarmat dinspre o lectură responsabilă şi atent rânduită, nimic nu te poate opri de la libertatea de a medita şi a scrie limpede despre întrebările pe care ţi le-au ridicat pagini de istorie. Încărcat fiind de aceste bogăţii de lectură, devii şi generos, dând altora câştigul intelectual al clipelor tale de dialog intim cu cărţile. Aceasta, mi se pare, e miza nobilă a rostului intelectual pentru care scrie Gheorghe Santău. Lecţia de istorie pe care ne-o oferă recentul volum nu este doar una cu caracter strict didactic, cât

un instrument la îndemâna cititorului dincolo de vârstă de a medita în paginile ei, pentru a cunoaşte şi, mai ales, a se cunoaşte. Dacă la capătul experienţelor de lectură, acest cititor iese îmbogăţit intelectual şi moral , înseamnă că Gh.Santău a pus mari temeiuri în proiectul re-scrierii istoriei românilor din Ungaria.

Cornel Munteanu



Statuia lui Eftimie Murgu din centrul comunei Rudăria (azi Eftimie Murgu)



Eftimie Murgu
(1805–1870)